Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/michaelbaius0000vari

Michael Baius

und die

Grundlegung des Jansenismus.

Eine dogmengeschichtliche Monographie

von

Lic. F. X. Linsenmann,

a. o. Professor an der Universität Tübingen.

ALMA COLLEGE
273.8
LIBRARY
L653
Alma California

Printed in Germany

23328

Tübingen, 1867.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp.

Seinem

hochverehrten Lehrer

dem hochwürdigen Herrn

Johannes von Kuhn,

Doktor der Philosophie und Theologie, o. ö. Professor der Theologie, Ritter des Ordens der württembergischen Krone,

widmet diese Schrift

der Verfasser.

Vorwort.

Die erste Anregung zu einem einläßlichern Studium der Schriften und der eigenthümlichen theologischen Richtung des Löwener Theologen Baius (Michael de Bay) ward mir gegeben, als die katholisch-theologische Facultät der Universität zu Tübingen für das Studienjahr 1856—57 „die Lehre des Baius und dessen Ausschreitungen" als Thema einer academischen Preisaufgabe vorlegte.

Schon damals hat sich mir die Ueberzeugung gebildet, daß ich nicht nur selbst aus einem von richtigen kirchlichen Principien geleiteten Studium dieser theologischen Richtung einen nicht unerheblichen Gewinn ziehen, sondern daß dasselbe auch für Andere fruchtbar gemacht werden könnte.

Dennoch konnte ich lange Zeit nicht an dem Bedenken vorbeikommen, ob eine Monographie über Baius, dessen eigenthümliche Lehre doch nur für einen sehr engen Kreis von theologischen Fachmännern ein tieferes Interesse hat, je eine dankenswerthe Arbeit sein würde.

Es existirt, so viel mir bekannt geworden, keine einzige vollständige Darstellung und Würdigung der Lehre

des Baius. Hat man es vielleicht nicht der Mühe werth erachtet, den Mann, der den Jansenismus wissenschaftlich angebahnt und erzeugt hat, aus seinen Schriften kennen zu lernen; oder ist seine Stellung in der Geschichte der Theologie vollständig gekennzeichnet durch die bekannten Propositionen, welche aus seinen Werken ausgezogen und vom römischen Stuhl verurtheilt worden sind?

Solche Erwägungen durften mir aber den Gegenstand meines Studiums nicht verleiden; sie nöthigten mich vielmehr, ihn nur desto schärfer ins Auge zu fassen; ich werde aber meiner Aufgabe nur dann genügt haben, wenn es mir gelungen ist, die Erscheinung des Baius aus der ganzen damaligen Zeitströmung und aus dem dogmengeschichtlichen Proceß, in welchem sich besonders die Gnadenlehre bewegte, herauszugreifen und um ihre tiefern geschichtlichen und wissenschaftlichen Existenzbedingungen zu befragen. Es mußte der Zustand der wissenschaftlichen Theologie, besonders der unmittelbaren Vergangenheit vor Baius, durchforscht werden, um die Abirrung des Letztern vom rechten Wege der ächten Scholastik aus der Unklarheit und Unbestimmtheit erklären zu können, mit welcher man damals auf allen Gebieten nach Neuerungen verlangte. Denn es darf nicht vergessen werden, daß die Bay'schen Bemühungen für eine zeitgemäße Reform der Theologie in jene durchaus kritische Zeit (1550—80) fallen, in welcher die alten Grundlagen der Wissenschaft allerorts erschüttert waren, und neue Gestaltungen, wie

z. B. die durch Molina und Suarez regenerirte Scholastik, sich noch nicht herausgebildet hatten.

Einzelne Früchte meiner Studien über spätscholastische, namentlich nominalistische, Theologie, welche einer Bearbeitung des Baius vorangehen mußten, habe ich in der theologischen Quartalschrift Jahrg. 1865 (über Gabriel Biel) und 1866 (über Albert Pighius) veröffentlicht, und ich habe mir, um Weitschweifigkeiten zu vermeiden, in gegenwärtiger Schrift mehrfach auf die genannten Abhandlungen zu verweisen erlaubt.

Bei all dem ist der Gegenstand, den ich darzustellen mir vorgenommen, sehr eng begrenzt und von geringem Reiz; und es hat für mich etwas Beängstigendes, mit einem Erstlingswerk vor die Oeffentlichkeit zu treten, das so wenig Anziehendes zu bieten vermag. Ich durfte nicht zu weit ausblicken, um nicht den nächsten Zweck aus dem Auge zu verlieren; ich durfte auch nicht unter vielem Wortgepränge die oft nur lückenhaften Ergebnisse in einem günstigeren Lichte erscheinen lassen, als sie an und für sich verdienen; ich wollte mich treu an die Quellen halten, und da, wo diese nicht ausreichen, mich auf die Darstellung der leitenden Gesichtspunkte beschränken. Man wird mir wenigstens, wie ich vertraue, das Zeugniß nicht versagen, die Grenzen meines Gegenstandes streng eingehalten zu haben. Die geschichtlichen Ausführungen, an und für sich ohne große und hervorragende Momente, konnten um der Vollständigkeit des Bildes willen nicht erlassen werden.

Die Darstellung des Lehrsystems aber dürfte vielleicht manchem aufmerksamen Leser mehr bieten, als er aus dem Titel zu erwarten sich berechtigt glaubt.

Ob und in welcher Weise es mir möglich sein wird, dem jansenistischen Lehrsystem, das sich an Baius anschließt, eine ausführlichere Darstellung zu widmen, kann ich jetzt noch nicht mit einer bestimmten Hoffnung vorhersehen. Möge wenigstens die vorliegende Schrift als ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und zur Charakteristik des Jansenismus freundlich aufgenommen und schonend beurtheilt werden. Es ist entschieden auf diesem Gebiete noch viel zu thun, und darum dürfte jedes redliche Bestreben, einen auch nur kleinen Theil der Arbeit aufzunehmen, dem Ganzen nützlich werden können.

Tübingen, im Mai 1867.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniß.

Seite

Einleitung 1

I. Theil. Geschichtliche Umrisse.

1. Die Universität Löwen. Wissenschaftliche Zustände 12
2. Baius' Auftreten 26
3. Beginn der Streitigkeiten. Die Parteien 32
4. Baius' und Hessels' Sendung nach Trient 39
5. Baius' erste Publicationen. Die päpstliche Bulle 44
6. Neue Verwicklungen. Baius vertheidigt sich 50
7. Neuer Sturm gegen Baius. Beilegung des Streites 56
8. Baius' Thätigkeit in den politischen und religiösen Wirren der Niederlande. Controverse mit Marnirius von St. Aldegonde . . . 60
9. Die Bulle Gregors XIII. Lessius. Letzte Lebensschicksale des Baius 67

II. Theil. Das theologische System.

A. Die wissenschaftliche Richtung.

1. Vernunft und Offenbarung 73
2. Die Auktorität in der Kirche 86

B. Aufbau des Systems.

Erstes Hauptstück. Die anthropologischen Grundfragen.

1. Der Quellpunkt des Irrthums 97
2. Der Mensch in der Schöpfung 102
3. Die Bestimmung des Menschen 112
4. Die Integrität des ersten Menschen 116
5. Das Natürliche und Uebernatürliche 120
6. Die Unsterblichkeit des Leibes 127
7. Ueber die Möglichkeit des reinen Naturstandes 129
8. Die Willensfreiheit 134
9. Die Werke des Menschen 145

Seite

Zweites Hauptstück. Die Lehre vom Sündenfall.

1. Genesis der ersten Sünde 150
2. Begriff der Sünde 152
3. Physis der Sünde 154
4. Die Vererbung der Sünde 158
5. Die Handlungen des Menschen im Zustand der Sünde 165
6. Von der Erbsünde, sofern sie im Gerechtfertigten zurückbleibt . . 176

Drittes Hauptstück. Die Lehre von der Gnade Christi.

1. Die Erlösung durch Jesus Christus 180
2. Die Gnade Christi 189
3. Die Wirksamkeit der Gnade 192
4. Das Wesen der Gnade 197
5. Gnadenwahl und Vorausbestimmung 199

Viertes Hauptstück. Die Lehre von der Rechtfertigung.

1. Das Werk des hl. Geistes 203
2. Die Liebe 210
3. Die Gerechtigkeit 213
4. Die Rechtfertigung 219
5. Der Bekehrungsproceß. Die Furcht. Der Glaube 220
6. Das christliche Leben 224

Fünftes Hauptstück. Die Lehre von der Kirche und den Sacramenten.

1. Der Standpunkt 226
2. Die Sacramente im Allgemeinen 231
3. Die Genugthuung und der Ablaß 236
4. Das Purgatorium 241
5. Das Opfer in der Kirche 248

Anhang.

I. Censura Facultatis theolog. Paris. 254
II. Bulla Pii V. 256
III. Bemerkungen zur Bulle „ex omnibus afflictionibus“ 266

Einleitung.

Die geistigen Strömungen unserer Zeit müssen oft eine wunderbare Beleuchtung erhalten, wenn sie im Lichte einer vergangenen Zeit betrachtet werden. Wenn der Politiker zugleich Historiker sein muß, um in den Wirren der Tagesereignisse eine höhere Auffassung zu gewinnen und zu bewahren, so ist mit noch größerem Rechte der Theologe an die Geschichte zu verweisen; denn mehr als in allen andern Gebieten des Wissens ist in der Theologie ein stetiger Fortschritt, eine niemals ganz abgebrochene Continuität zu erkennen.

Die Geschichte deckt wie das Grab die Werke und Bestrebungen der Dahingegangenen bald mit einem Nimbus von Ehrwürdigkeit, bald mit obscurer Vergessenheit zu. Ziehen wir diese Hüllen hinweg, versetzen wir uns unbefangen in die Scenerie der frühern Jahrhunderte zurück, so finden wir, daß menschliches Streben, menschliche Leidenschaften, menschliche Verirrungen dieselben waren, wie sie heute sind, und wie sie sein werden, wenn wir nicht mehr sind. Darum ist es die edelste Aufgabe der Geschichtsdarstellung, an der Vergangenheit die Gegenwart mit ihren Bestrebungen und Hoffnungen zu prüfen, den Gang der die Zeit bewegenden und leitenden Ideen zu verfolgen, ihre Schicksale und Erfolge uns zu vergegenwärtigen und darnach unsere eigenen Hoffnungen zu erwägen. Wenn die Geschichte der Lehre Jesu Christi die Geschichte der Wahrheit ist, so kann die Geschichte des menschlichen Geistes die Geschichte der menschlichen Verirrungen heißen. Das Lebensbild einer Zeit, eines Mannes, einer Schule trägt stets Spuren von Beidem in sich.

Michael Baius, dessen Stellung in der Geschichte der Theologie den Gegenstand der vorliegenden Monographie bildet, hat es versucht, der wissenschaftlichen Theologie neue Bahnen zu brechen. Aber er hat die Grenzmarken verfehlt, an welchen das Neue mit dem Alten zusammenstreben muß. Er hat es erfahren, daß alles Neue durch einen Läuterungsprozeß hindurchgehen und seinen realen Wahrheitsgehalt in der Feuerprobe des hl. Geistes der Kirche bewähren muß. Die Geschichte der Theologie hat seine Verirrungen aufgezeichnet; über die Verwerflichkeit seines Systems kann kein Zweifel bestehen, seit dasselbe von der höchsten Lehrautorität der Kirche verurtheilt worden. Die Sache aber, die er vertreten, erregt unser volles Interesse.

Der Herausgeber der Werke des Baius, der Mauriner Gabriel Gerberon, bemerkt im Vorwort, in den neuesten Streitigkeiten über die Gnade Christi werde nichts häufiger gehört als der Name des Michael Baius und seiner Anhänger, und doch möchte er behaupten, daß selbst den gelehrten Männern nichts weniger bekannt sei, als was Michael Baius geschrieben und gemeint habe; und das komme daher, weil seine Werke so selten geworden seien in den Bibliotheken.

Wir finden dies auch heute noch. Es wird kaum eine Abhandlung über die wichtigsten Fragen, welche die theologische Wissenschaft unserer Zeit bewegen, besonders *über Natur und Gnade*, geschrieben, in welcher nicht der Name des Baius genannt würde; und doch kennt man als Belege für seine Auffassung — mit wenigen Ausnahmen — einzig und allein jene Reihe von Thesen, welche von seinen Gegnern aus dessen Vorträgen und Schriften ausgezogen, und der römischen Kirche zur Prüfung und Verurtheilung vorgelegt wurden.

Nun befinden wir uns zwar nicht in derselben Lage, wie Gerberon und seine Zeitgenossen, welche, auch wenn sie nicht offen und rückhaltslos zur jansenistischen Partei gehörten, doch unter der viel verbreiteten Begriffsverwirrung ihrer Zeit litten. Für uns liegt die Sache klarer. Das Parteigetriebe des Jansenismus übt auf uns keinen Reiz mehr aus; die Unterscheidung der quaestio juris et facti hat sich als ein erbärmliches Mittel,

dem kirchlichen Urtheil zu entfliehen, erwiesen. Wir sind berechtigt, die von der Kirche verurtheilten Thesen als die Quintessenz der Bay'schen Lehrvorträge zu betrachten und das kirchliche Urtheil über eine falsche Richtung in der Gnadenlehre bei der Wahl unsers eigenen Standpunktes zu Grund zu legen [1]).

Somit gewinnt es wohl den Anschein, als ob die Erscheinung und die Lehre des Baius nur ein rein geschichtliches Interesse haben könne. In der That ist dies auch der erste Gesichtspunkt, der uns bei der Bearbeitung unsers Gegenstandes leitete. Auch so schon würden wir hinlänglich gerechtfertigt sein, denn die Geschichte ist ja doch eine Lehrmeisterin der Theologie.

Und doch sind die Gründe, aus denen wir der Lehre und Geschichte des Baius eine einläßliche Darstellung widmen, zugleich sachlicher Art. Es ist unschwer, sich davon zu überzeugen, daß die wissenschaftlichen Forschungen über die Gnadenlehre *in unserer Zeit* nicht nur nicht abgeschlossen sind, sondern vielmehr derselben ebenso ihr charakteristisches Aussehen geben, wie ehemals der jansenistischen. Baius ist der Vorläufer des Jansenismus, dieser großen Revolution in der französischen Kirche, welche alle Kreise des kirchlichen und politischen Lebens in ihre Bewegung hineingerissen hat. Daß falsche und gewagte wissenschaftliche oder kirchliche Richtungen beim ersten Auftreten viele aufstrebende Geister durch den blendenden Reiz einer besondern Religiosität, durch glühenden Eifer für Verbesserungen, für Innerlichkeit des kirchlichen Lebens und für christliche Zucht bestachen, ist wohl öfter beobachtet worden; nie aber hat sich hinter einer blendendern Hülle eine gefährlichere Neuerungssucht verborgen, als im Jansenismus. Er hat in verschiedenen Gestalten hier den wahren Glauben untergraben, dort die Einheit der Kirche aufgelöst, und zuletzt die Pathenschaft bei der furchtbarsten aller Revolu-

1) *Suarez* (de divina gratia, pars I. Proleg. 6. cap. 2. n. 12. Ed. Lugduni 1628) leitet diese Berechtigung daraus ab, daß die Schriften des Baius zu lesen verboten sei. Es bedürfe darum nur der richtigen Interpretation der Propositionen nach den gewöhnlichen Regeln der Auslegung, um in den Stand gesetzt zu sein, sich ein ausreichendes Urtheil über dessen System zu bilden.

tionen übernommen [1]). Es lohnte sich der Mühe, diese Erscheinungen in ihren ersten Anfängen zu beobachten, und wir würden namentlich erkennen, welch großen Einfluß die Ausschreitungen der Wissenschaft auf das kirchliche und politische Leben zu üben vermögen.

Der Streit des Baius ist in seinen Anfängen ein rein wissenschaftlicher; erst von seinen Anhängern wurde er auf ein allgemeineres Feld hinübergespielt, insoferne die Streitigkeiten über die Rechtmäßigkeit und Giltigkeit der Verurtheilungsbullen die Fragen über die Auktorität der römischen Kirche in den Vordergrund stellten. Der Bruch aber mit der Theologie der Vorzeit, den Baius wagte, sollte von einer allgemeinen Umwälzung der kirchlichen Disciplin und Praxis begleitet sein. Dafür ist Baius nur in geringem Maße verantwortlich zu machen. Es sind andere Interessen, welche dem Jansenismus seine Wichtigkeit gegeben, nachdem die dogmatische Seite des Streites erledigt war. Die Advocaten traten an die Stelle der Theologen. Die Bestrebungen eines Saint Cyran, eines Arnauld, der Nonnen von Port Royal, eines Pascal und Carteſius — so verschieden ihre Endziele waren, wurzeln im Jansenismus, den man nicht mit Unrecht aus einem Kryptocalvinismus ableitet und der seine Geburtsstätte in der französischen noblesse de la robe hatte. Daran hat Baius keinen Antheil. Insoferne ist seine Erscheinung eine in sich abgeschlossene.

Mit seiner Opposition gegen die scholastische Lehrweise war Baius unter den Theologen weder der Erste, noch der Heftigste. Auch war er sich wohl noch nicht aller Consequenzen gewärtig, die sich daraus ergeben haben. Der Kampf, den er eröffnete,

---

1) „Vierzig Jansenisten saßen in der Nationalversammlung und waren die Stifter der constitutionellen Kirche von Frankreich." J. B. Dalgairns, das hl. Herz Jesu. Nebst einer Einleitung über die Geschichte des Jansenismus. A. d. E. Mainz 1862. — Wer erinnert sich nicht an den berühmten Gefährten Robespierre's, das Haupt des constitutionellen Clerus in Frankreich, Heinrich Gregoire, Bischof von Blois, dessen kirchliche Ansichten unzweifelhaft auf dem Jansenismus ruhten? Vgl. Hase, in der Vorrede zu Krüger's Heinrich Gregoire, Leipzig 1838.

sollte nur ein Kampf gegen eine, wie ihm däuchte, falsche Methode der Wissenschaft sein; in Wirklichkeit aber wurde er ein Kampf gegen die wissenschaftliche Theologie überhaupt, ein Supranaturalismus, der die Offenbarungswahrheit nicht höher schätzen zu können meinte, als wenn man sie aller Speculation ferne rückte. Der Gedanke, die Wissenschaft praktisch zu machen, schlug in den andern um, das praktische Christenthum mit principieller Verschmähung der Wissenschaftlichkeit herzustellen. Leicht war es auf diese Weise, für diese Richtung die ganze Masse derer zu begeistern, welchen Lust oder Geschick zu streng wissenschaftlichen Studien überhaupt mangelte.

Bains ist auf dem theologischen Gebiet der Urheber der jansenistischen Richtung, und letztere kann nicht vollständig gewürdigt werden, ohne das Verständniß des Bains. Im Gebiete der Dogmengeschichte ist Bains die wichtigere Erscheinung. Seine Lehre ist, so weit man dies überhaupt von einer geschichtlichen Erscheinung aussagen kann, eine autochthone; ihre innere Geschichte schließt mit der Verurtheilung und Unterwerfung des Bains. Es giebt kein im Innern dieser Bewegung liegendes Gesetz, das zu einer weitern Entwicklung mit Nothwendigkeit gedrängt hätte. So bezeichnet auch in der That die Lehre Jansen's kein wesentlich neues Stadium der Lehrentwicklung. Sie ist Baianismus, in welchem sich aber der Rückschlag geltend macht, den die Controversen de auxiliis gratiae zwischen Molinisten und Thomisten hervorgebracht haben, wie wir dies im Verlauf zu zeigen haben werden.

Die Lehre des Bains ist aber bisher nie vollständig durchforscht und dargestellt worden, und es herrscht darüber eine Unbestimmtheit, die zu manchen Mißgriffen geführt hat. Die 79 Thesen, welche durch die Bulle Pius' V. verurtheilt wurden, geben uns nicht das vollständige Material zur Beurtheilung seiner Lehre und Tendenz. Fürs Erste ist zu bemerken, daß eine Anzahl jener Thesen in den Druckschriften nicht wörtlich enthalten, mehrere vielleicht auch in den mündlichen Vorträgen niemals gerade so ausgesprochen worden sind, wie sie von seinen Anklägern ad sensum formulirt worden sind; von prop. 45 (s. Anhang II)

behauptet Baius in der Schrift, aus der sie entnommen ist, dem Wortlaute nach eben das Gegentheil, weßhalb er in seiner Vertheidigungsschrift hierüber bemerkt: facile esset haereticos multos facere, si sic liceret de proximis haereses fingere.

Sodann sind von den in der Bulle enthaltenen Sätzen keineswegs alle in ganz gleicher Weise als verwerflich notirt. Es wird darin ausdrücklich gesagt, daß einzelne derselben an und für sich einen richtigen Sinn geben könnten, und nur im Sinne des Autors und im Zusammenhange mit dem Ganzen irrig seien; daß einige zwar häretisch, andere aber erroneae, suspectae, temerariae, scandalosae, in pias aures offensionem mittentes *respective* seien. Diese Ausdrücke haben je eine eigene, fixirte Bedeutung [1]). Daraus folgt, daß man mit der Berufung auf diese Thesen da, wo man einer gegnerischen Ansicht das Brandmal der Häresie aufdrücken möchte, zum mindesten sehr vorsichtig sein müsse. Es mag gelingen, aus einer so großen Reihe von Thesen ein Lehrsystem nachzuconstruiren; aber auch dies ist noch kein gründliches Verfahren, so wenig als wenn man aus einem Sündenverzeichniß ein abschließendes Urtheil über den sittlichen Charakter eines Mannes bilden wollte. Jeder Charakter hat auch seine lichte Seite. Große und unverdächtige Theologen, wie der Cardinal Franz Toletus, Gabriel Vasquez, sowie die sog. Augustinianer, Cardinal Noris, Berti u. A. vertheidigten die Ansicht, daß manche Propositionen des Baius nicht wegen eines eigentlichen positiven Irrthums, sondern nur deßwegen verurtheilt worden seien, weil sie mit Heftigkeit die gegnerische Ansicht der Häresie bezüchtigen, während die Gegner der Thomisten und Augustinianer, z. B. Suarez, Tournely, ihnen widersprechen. Jansenius hat nicht unterlassen, auf diese Controverse sich zu berufen.

Wir halten die strengere Auffassung der Censur für die

---

1) Cf. Martinez de Ripalda, adversus articulos a Pio V. etc. — damnatos libri II. Prooem. Disp. I. Sect. VIII. — Dom. Viva, damnatae theses ... Francofurti a. M. 1711. pars I. p. 1 seq. — Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum. Edit. 4. Wirceburgi 1865; in prooem. pag. IX.

richtige, wenn man uns nur die folgende wichtige Bemerkung zugiebt. Es ist nämlich nicht statthaft, durch einfache Negation oder Umstellung der Bay'schen Propositionen dasjenige System herausstellen zu wollen, welches allein die kirchliche Autorisation für sich hätte. Wie wenig wissenschaftlich ein solches Verfahren wäre, leuchtet von selbst ein; aber auch rein vom Standpunkte der kirchlichen Dogmenbildung muß es als verfehlt bezeichnet werden. Aus der einfachen Negation einer irrthümlichen Behauptung ergiebt sich für die Wahrheit eben auch erst ein negatives Resultat; das contradiktorische Gegentheil ist darum noch nicht die Wahrheit, oftmals wenigstens nicht die einzige und volle Wahrheit. Die auf den Concilien versammelten Väter haben selbst öfter gewisse Streitfragen nicht durch eine positive Lösung, sondern durch eine solche Form entschieden, worin alle jeweiligen unzweifelhaft irrthümlichen Behauptungen ausgeschlossen waren. Ganz treffend bemerkt auf einen Vorwurf, der deßhalb den tridentinischen Vätern gemacht wurde, Pallavicini, gleichwie man, ohne zu wissen, was der Himmel sei, dennoch mit voller Zuversicht behaupten könne, daß er nicht eine mit Goldpapier bekleidete Gewölbedecke sei, so könne man mit Sicherheit einen Irrthum zurückweisen, ohne eine nähere Bestimmung über die Wahrheit einer Sache geben zu wollen.

Wir übersehen nicht, daß es sich bei Baius nicht um einzelne Thesen, sondern um eine zusammenhängende Reihe von Sätzen handelt, und daß man ein ganzes theologisches System nicht verwerfen könne, ohne einem andern System ein günstiges Präjudiz zu verleihen. Aber die Kirche übt nicht in ganz gleicher Weise das Amt, Theorien zu autorisiren, wie sie das Recht, sie zu kritisiren, sich zuschreiben muß.

Nur zwei Beispiele. Die Sorbonne hat folgenden Satz des Baius verworfen: Per contritionem, non adhibito realiter Sacramento baptismi aut poenitentiae, non dimittitur peccatum extra casum martyrii aut necessitatis. Was die Sorbonne mit dieser Censur meinte, ist nur verständlich, wenn man sich die Controverse zwischen den sog. Contritionisten und Attritionisten vergegenwärtigt; wollte man die orthodox kirchliche An-

ficht nur durch Wegnahme der Negation eruiren, so wäre die Nothwendigkeit des Sacramentsempfangs in bedenklicher Weise geläugnet, oder zum wenigsten wären die Theologumenen, auf deren Grund die Sorbonne geurtheilt hat, als Dogmen behandelt.

Man hat ferner mit Berufung auf die von Pius V. verworfenen Sätze des Baius (propp. 26, 55, 79, s. Anhang II) an dem Satze Anstoß genommen: status naturae purae est impossibilis; und doch wurde dieser Satz gegen den andern: status naturae purae est possibilis, von den sog. Augustinianern vertheidigt, ohne von der Kirche censurirt zu werden [1]).

Die Kirche hat über die wissenschaftlichen Principien und die Methode des Baius nicht geurtheilt; sie hat sich nicht auf die Theorien der Scholastik berufen. Nur wo das Dogma unmittelbar berührt war, hat sie entschieden; den Streit zwischen der scholastischen und der positiven Theologie hat sie ebensowenig durch eigene Aufstellungen ausgeglichen, als den der Thomisten und Molinisten über die Wirksamkeit der Gnade.

Haben wir im Bisherigen die Gründe angedeutet, welche eine eingehende Darstellung der Lehre des Baius wünschenswerth erscheinen lassen, so ergiebt sich der Plan dieser Monographie aus der Natur der Sache. Dieselbe kann sich nicht darauf beschränken, das theologische System des Löwener Theologen darzustellen und an der kirchlichen Glaubenslehre zu prüfen. Es muß das Auftreten des Baius und der Einfluß, den er gewann, aus den Zeitverhältnissen und den Zeitbedürfnissen erklärt, und die Verwandtschaft seiner geistigen Richtung mit ähnlichen Richtungen seiner und der folgenden Zeit aufgesucht werden. Darum stellen wir im ersten Theil die geschichtlichen und wissenschaftlichen Verhältnisse dar, so weit sie geeignet sind, das Lebensbild, das wir entwerfen sollen, zu illustriren. An die Darstellung der äußern geschichtlichen Umrisse reiht sich die innere Geschichte der von Baius eingeschlagenen und im Jansenismus ausgeprägten

---

1) Cf. Berti, Augustinianum systema de gratia ... vindicatum. Dissert. II. Opp. Monachii et Pedeponti 1749. tom. IX. fol. 79 seqq.

Richtung, die Darstellung der wissenschaftlichen Principien. Sie sind es, welche der ganzen großen Bewegung auf theologischem Gebiete ihre Gewalt und ihre Wichtigkeit gaben. Von ihnen wird dann das rechte Licht fallen auf das theologische System, das wir im zweiten Theil zur Darstellung bringen.

Ohne daß wir unser Werk zu einer Darstellung des Jansenismus erweitern, finden wir es doch in unsrer Aufgabe angezeigt, den Zusammenhang zwischen Jansen und Bains betreffenden Orts herzustellen, die Weiterbildung oder Rückbildung des Baianismus im Jansenismus zu beobachten, und im Ganzen die wichtigsten Lehrpunkte der christlichen Anthropologie und Soteriologie aus den Einzelkämpfen der Theologen zu beleuchten.

Was die Quellenliteratur anbelangt, aus welcher die Geschichte und Lehre des Bains zu schöpfen war, so ist das Hauptwerk die von Gabriel Gerberon besorgte Ausgabe von dessen Schriften: Michaelis Baii, celeberrimi in Lovaniensi Academia Theologi, opera: cum bullis Pontificum, et aliis ipsius causam spectantibus, jam primum ad Romanam Ecclesiam ab convitiis Protestantium, simul ac ab Arminianorum caeterorumque hujusce temporis Pelagianorum imposturis vindicandam collecta, expurgata, et plurimis quae hactenus delituerant opusculis aucta: studio A. P. Theologi. Colon. Agrip. 1696. Da diese Ausgabe in der ausgesprochenen Absicht veranstaltet worden war, nachzuweisen, daß Bains durchaus die augustinische Gnadenlehre vortrage, und daß die kirchliche Verurtheilung der von seinen Gegnern incriminirten Sätze seine Lehre gar nicht treffe, so erregte sie selbstverständlich große Unzufriedenheit, namentlich unter den Theologen aus dem Jesuitenorden, und ward auf den Index gesetzt. Damit zerfiel von selbst ein zweites Vorhaben Gerberons, von dem er in der Vorrede (pag. V) spricht, nämlich zwei größere Werke des Bains, einen Commentar zu dem Sentenzenmeister und eine Erklärung der Psalmen, gleichfalls herauszugeben, ein Unternehmen, das er wegen der großen Kosten verschieben wollte: donec ea legendi cupido studiosos invadat, et ad ea publici juris facienda invitet ac compellat.

Die vorliegende Gerberon'sche Ausgabe hat das Verdienst, Aktenstücke über die bay'schen Streitigkeiten, so weit sie aufzufinden waren, in einem eigenen Theile unter dem Titel Baiana zusammenzustellen. Derselbe enthält die Censuren, welche die Universitäten von Paris, Alcala und Salamanca gegen Baius erlassen, sowie die Gegenbemerkungen des Letztern; die Bulle Pius' V. nebst einer größern und einer kleinern Apologie des Baius, verschiedene Briefe, Aktenstücke aus den Verhandlungen der Löwener Facultät, einen Lebensabriß des Baius und Anderes. Obgleich Gerberon ein unläugbares Interesse hat, die Sache des Baius in ein günstiges Licht zu setzen, so wird seine Ausgabe doch von spätern Schriftstellern unbeanstandet als Hauptquelle benützt, ein Zweifel an der Treue der mitgetheilten Aktenstücke nirgends erhoben; und eine Vergleichung mit den von Nam und Pallavicini mitgetheilten Documenten bestätigt ihre Zuverlässigkeit.

Unter denen, welche sich einläßlicher mit Baius beschäftigt haben, nennen wir vor allem: Joan. Martinez de Ripalda S. J. Adversus articulos olim a Pio V. et Gregorio XIII. et novissime ab Urbano VIII. damnatos, libri II. Ad disputationes de ente supernaturali appendix et tomus III. Colon. Agrip. 1648. Sodann: Honorati Tournely, cursus theologicus tom. II de gratia Christi. Colon. Agrip. 1734. fol. 270 seqq. — Berti, Augustinianum systema de gratia ab iniqua baiani et janseniani erroris insimulatione vindicatum. Opp. tom. IX. Monachii et Pedeponti 1749. — Montagnus, de gratia. Theologiae cursus complet. ed. Migne tom. X. pag. 221 seqq. — Interessante Notizen finden sich bei Pierre Bayle, dictionnaire historique et critique, s. v. Baius; Valerius Andreae, bibliotheca belgica. — Du Pin, nouvelle bibliotheque des auteurs ecclesiastiques tom. XVI. Die Lehre des Baius ist vornehmlich berücksichtigt in den Werken des Bellarmin, Vasquez, Suarez u. A. — Ueber die Lehre des Jansens nennen wir hier nur das Hauptwerk: Cornelii Jansenii, Episcopi Iprensis, Augustinus, seu doctrina sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegri-

tudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses. III tom. (Rothomagi 1643). Unter den geschichtlichen Darstellungen über den Jansenismus (Gerberon, hist. du Jansenisme. Leydeker u. A.) ist für uns besonders die neu erschienene Histoire du Jansenisme depuis son origine jusqu'en 1644 par le P. René Rapin de la comp. de J. publié par l'Abbé Domenech. Paris (1865) von Werth gewesen.

I. Theil.

Geschichtliche Umrisse.

1. Die Universität Löwen. Wissenschaftliche Zustände.

Es gab wohl kaum eine Pflanzstätte der Wissenschaft, an welcher die Bedingungen für gedeihlichen Fortschritt, für ächte und normale Entwicklung der in den neuen Zeitströmungen liegenden Ideen in so schönem Ebenmaße gegeben waren, wie Löwen es war, das belgische Athen, die urbs ἀριδείκεστος [1]), deren Ruhm in Aller Munde war. Wie die Stadt Löwen die Perle Belgiens, so war, sagt Lipsius, die hohe Schule die Seele der Stadt [2]). Martin Dorpius rühmt es an ihr, daß Löwen unter den verschiedenen Schulen der christlichen Welt zu den wenigen gehöre, an denen nichts vermißt werde. „In Löwen werden alle Wissenschaften nach ihrem Werthe geschätzt, alle gelehrt, alle gepflegt; reich an Lehrern und an Schülern steht es nur an Zahl, nicht an Vortrefflichkeit der Lehrer der Universität von Paris nach“ [3]). Erasmus giebt die Zahl der Schüler auf 3000 an und bemerkt außerdem: „Ein Himmel ist

1) Justi Lipsii Lovanium, sive oppidi et academiae ejus descriptio. Antverpiae 1605. pag. 4.

2) L. c. pag. 90.

3) Fasti academici studii generalis Lovaniensis, i. e. Origo et institutio: Rectores, Cancellarii, Conservatores, Doctores et Professores, Fundatores et Benefactores resque aliquot memorabiles ejusdem Universitatis. Ed. Valerio Andrea, Desselio. Edit. iterata accuratior. Lovanii 1650. pag. 397.

über Löwen ausgebreitet, den man fast dem so lieblichen italienischen Himmel vorziehen möchte, nicht reizend allein, sondern auch der Gesundheit sehr zuträglich; nirgends sonst ist ein glücklicheres geistiges Leben, nirgends eine größere Anzahl tüchtiger Professoren" [1]). Der Jesuite Andreas Schott nennt Löwen den lieblichsten Musensitz der Welt; andere Schulen mögen reichere Einkünfte und herrlichere Collegien, wohl auch eine größere Zahl von Zuhörern, aber müßigen, haben; es mögen auch da und dort einzelne Disciplinen glänzender vertreten sein; nirgends aber werden alle Disciplinen mit so großer Sorgfalt und Treue, mit Verschmähung aller eiteln Schaustellung und Sophistik gelehrt, als wie in Löwen [2]). Bald ist es die reizende Lage der Stadt, hier umkränzt von grünenden Hügeln, dort von Hainen und Wäldern, zwischen denen wallende Saatfelder sich ausdehnen, so daß keine Stadt Deutschlands, Frankreichs, Spaniens und Italiens, selbst nicht Rom, Padua, Salamanka lieblichern Aufenthalt gewährt; bald sind es die Namen der Professoren von gutem Klang, welche zu begeisterten Schilderungen Anlaß geben. Die Theologen, schreibt der Biograph Papst Adrians VI., zeichnen sich aus durch die Würde ihres Auftretens, Frömmigkeit des Lebens, Eifer für den Glauben; das haben sie gezeigt, als sie, fast die Ersten, den Lehren Luthers ernstlich entgegentraten; sie verlieren ihre Zeit nicht in nutzlosen Untersuchungen, sondern widmen sich dem Studium der hl. Schriften und Kirchenväter und dem, was für das Leben einen Werth hat [3]). Ihre vornehmste Ehre suchten die Löwener in der unverbrüchlichen Treue gegen die Kirche und in der Reinheit der Lehre, wie dies besonders Pallavicini hervorhebt; Löwen galt als Bollwerk gegen die lutherische Irrlehre; jeder, der an dieser hohen Schule eine Stelle einnehmen wollte, mußte sich mit einem Eide verpflichten, daß er jederzeit der katholischen Kirche, deren Haupt der römische Papst ist, treu bleiben wolle [4]).

1) Fasti acad. pag. 398.
2) Fasti acad. p. 404.
3) Fasti acad. p. 403.
4) Istoria del Concilio di Trento, scritta dal Padre Sforza Palla-

Die edeln Bestrebungen der Löwener waren durch glückliche Verhältnisse jeder Art begünstigt. Die Zustände Belgiens überhaupt in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts waren der geistigen Regsamkeit, dem Flor der Wissenschaften hold. Ein frei sich entwickelndes Volksleben, blühende Industrie, Wohlstand und Lebenslust, Wissenschaft und Kunst waren in engem Verbande, von einsichtsvollen Fürsten geschützt und gefördert. Treue gegen Religion und Kirche, Achtung vor der Wissenschaft sicherten besonders dem theologischen Studium einen dauernden Bestand und eine gute Richtung; und dies war von um so größerem Werth in jener Zeit, da die weltlichen Studien vieler Orten mit so gewaltthätigen Prätensionen auftraten. Der Universalismus, in welchem alle Wissenschaften und Künste zu gleicher Zeit gepflegt wurden, gab der Theologie die nothwendigen Antriebe, um den steifen Formenzwang, in welchem sich der Scholasticismus jener Zeit darstellte, zu durchbrechen. Es war unmöglich, hinter den Bedürfnissen der Zeit zurückzubleiben. Genugsam von den Ideen der neu angebrochenen Zeit berührt, um davon geistig durchdrungen und getrieben zu werden, war Belgien doch wenigstens in der ersten Zeit vor den stürmischen Bewegungen geschützt, welche das wissenschaftliche Studium in Deutschland mit so großer Verwirrung erfüllt haben.

Wie in andern Städten hatten auch in Löwen religiöse Orden und Genossenschaften ihre Niederlassungen gegründet und förderten kirchliches Leben, und mochten wohl auch zuweilen eine heilsame Controle über die Universität üben, obwohl nicht zu übersehen ist, daß eine solche Controle vielfach zu ärgerlichen Conflikten führen mußte. Nach der Volksüberlieferung war schon Albert d. G. mit seinem Schüler Thomas von Aquin nach Löwen gekommen; jedenfalls gründeten die Dominikaner im J. 1278 ein Kloster daselbst; ihnen folgten die Franciskaner, Augustiner, Carthäuser; 1542 kamen auch die ersten Jesuiten dahin [1]).

---

vicino della compagnia di Gesù, ora cardinale della santa Romana Chiesa. In Roma 1664. Lib. XV. cap. 7 n. 6.

1) Lipsii Lovan. pag. 84 seqq.

Die Universität ward gegründet im Jahr 1425, erhielt aber erst 20 Jahre später eine theologische Fakultät. Das Regiment war dem Rektor und dem Senat anvertraut; außerdem hatte die Universität einen Conservator der Privilegien und einen Kanzler, gewöhnlich Probst der Collegiatkirche zu St. Peter; er wurde vom Papst autorisirt und verlieh in päpstlicher Vollmacht die academischen Grade. Als Vorbereitungsschulen für das academische Studium bestanden 4 sog. Pädagogien, in denen die jungen Leute unter strengerer Aufsicht in den Anfangsgründen der Wissenschaften und in der Philosophie unterrichtet wurden. Diese Pädagogien, nach ihren Emblemen genannt *Lilium, Falco, Castrum, Porcus*, waren mit der Artistenfakultät verbunden; der Unterricht in ihnen schloß mit einem zweijährigen Cursus der Philosophie, in welchem Aristoteles' Logik, Dialektik, Physik und Metaphysik gelehrt wurden. Dazu kamen Repetitionen und an Sonn- und Festtagen besondere Vorträge aus der Ethik [1]). Im Jahre 1517 wurde von Busleiden das *Collegium trilingue* gegründet, in dem die hebräische, griechische und lateinische Sprache von eigenen Lehrern gelehrt wurde [2]). Bekannt ist das an den alten Universitäten allgemein übliche Institut der Collegien, in denen, wie Andreä sagt: non tam docetur, quam alitur juventus, et subsidia studiorum in certos annos habet [3]). Löwen hatte deren eine große Zahl; unter ihnen nennen wir nur das von Papst Adrian VI. benannte Collegium Pontificium [4]). Er hatte es gegründet, als er noch Probst von St. Peter war.

Ein Blick auf die Bestrebungen der Artistenfakultät läßt uns den Wiederschein der geistigen Bewegung, welche der gesammten Wissenschaft neue Antriebe gegeben, nicht verkennen. Das erste, was wir bemerklich machen müssen, ist das Aufstreben der humanistischen Studien. Gewiß war Wachsamkeit nöthig,

---

1) Fasti acad. pag. 242.

2) Lipsii Lovan. pag. 98. Justus Lipsius selbst war die vornehmste Zierde dieses Collegium. Er starb 1606. Fasti acad. pag. 280.

3) Fasti etc. pag. 275.

4) Ueber die Zahl und Bedeutung dieser Collegien vgl.: „Einige Geschichten von der alten Universität Löwen"; im „Katholik". 1864. II. S. 727.

damit nicht der Geist italienischer Frivolität oder deutscher Neuerungssucht unter dem blendenden Gewande der schönen Literatur sich festsetzte. Beides, sowohl die classisch-heidnischen, als auch die häretischen Ideen zurückzuweisen, haben sich in der That auch die Löwener zur Aufgabe gemacht. Es ist zutreffend, was ein neuerer Geschichtschreiber der Niederlande bemerkt [1]), daß gerade die weite Verbreitung der humanistischen Studien, ihr Eindringen in alle Klassen des Volkes einen mächtigen Damm bildeten gegen das Hereinfluthen der neuen Lehren. Was G. Voigt [2]) dem deutschen Humanismus in Vergleich zum italienischen zum Ruhme anrechnet, daß er gerade auf den Gebieten der Theologie und des kirchlichen Lebens eine neue Regsamkeit geweckt habe [3]), das gilt in einem bessern Sinne von Belgien. Nach dem Vorgange und unter dem Einflusse des Erasmus hatte man unter den classischen Schriftstellern, deren Lektüre den Jünglingen empfohlen ward, einen weisen Unterschied gemacht und namentlich die christliche Literatur der ersten Jahrhunderte befürwortet [4]). Vorzüglich aber wurden diese Studien ihrer höchsten Bestimmung zurückgegeben, indem sie in den Dienst der Theologie gezogen wurden. Das gilt besonders von dem Unterricht in den biblischen Sprachen in dem Collegium trilingue. Es ist bekannt, wie von Seite der Kirche darauf hingearbeitet wurde, die semitischen Sprachen zum Zwecke des Bibelstudiums zu pflegen. Im Jahre 1311 gab Clemens V. auf eifrigen Antrieb des Raymund Lullus die Verordnung, daß sowohl am Sitze des römischen Hofes als zu Paris, Oxford, Bologna und Salamanka Lehrstühle für die hebräische, arabische, griechische und chaldäische Sprache gestiftet werden sollen [5]). Das Concil von Vienne ließ sich

1) Holzwarth, der Abfall der Niederlande. I. Schaffhausen 1865. S. 129.

2) Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums, oder das erste Jahrhundert des Humanismus. Berlin 1859. S. 395.

3) Was allerdings in Deutschland nicht so ganz ungefährlich ablief. Vgl. Kerker, der theologische Standpunkt des Erasmus. Tübinger Theol. Quartalschrift. 1859.

4) Holzwarth a. a. O. S. 126.

5) Schröckh, christliche Kirchengeschichte. 30 B. S. 66.

gleichfalls die Beförderung des Studiums des Hebräischen angelegen sein [1]). Allerdings ward das Interesse für diese Sprachen zum Theil durch Philosophen rege gemacht, wie Picus von Mirandola und theilweise Reuchlin, welche sich dadurch die Kabbala und die arabische Philosophie aufschließen wollten. Aber darüber dürfen wir nicht ihren Werth für die Exegese der hl. Schriften vergessen. In den Niederlanden selbst hatte zuerst Nicolaus Cleynarts mit unsäglichen Mühen und Abentheuern Bahn gebrochen [2]); darauf finden wir zu Löwen als Kenner der semitischen Sprachen Andreas Masius, Cornelius Jansenius, † 1578 als Bischof von Gent, Lindanus u. A.; Vorarbeiten, die für das Zustandekommen der berühmten Antwerpener Polyglotte des Arias Montanus nicht ohne Bedeutung waren.

Die wissenschaftliche Theologie bewegte sich noch vielfach in den scholastischen Formen; den dogmatischen Vorträgen wurden durchweg die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus zu Grund gelegt. König Philipp II., der mit regem Interesse die Blüthe der kirchlichen Wissenschaft zu fördern bestrebt war, hatte 1557 an die theologische Facultät das Gutachten eines „frommen und gelehrten Mannes" gesendet, welches das Projekt enthielt, anstatt des Lombarden ein anderes, zeitgemäßes Lehrbuch der Theologie einzuführen [3]); die Facultät hielt ein solches Werk noch nicht für dringend geboten, da der Lombarde, wenn nur ein tüchtiger Lehrer ihn commentire, genügen könne. So wenig war man damals zu Neuerungen geneigt, die über das nächste Bedürfniß hinausgiengen, obgleich — oder vielleicht weil Baius schon an den scholastischen Formen zu rütteln angefangen hatte.

Von entscheidendster Bedeutung war für die Universität der Standpunkt, den sie gegenüber der Reformation in den verschiedenen Epochen, in denen diese sich in den Niederlanden eindrängte, einnahm. Sie hat ihren guten Ruf bewahrt; ihre Theologen gehörten unter die vornehmsten Antesignanen im wissen-

1) Historisch-polit. Blätter 1849. 19. B. „die Wissenschaft beim Ausbruch der Kirchentrennung." S. 32.

2) Holzwarth a. a. O. S. 121.

3) Ebend. S. 124.

schaftlichen Kampfe. Es war für sie unmöglich, von der Herausforderung, welche die Glaubensneuerer an alle kirchlichen Kreise ergehen ließen, nicht Notiz zu nehmen. Waren die Löwener einerseits in hinlänglicher Ferne von den Brandstätten des geistigen Kampfes, der in Deutschland tobte, ferne genug, um über dem verwirrenden Geschrei der Parteien das ruhige Urtheil zu bewahren, so waren sie doch andererseits nahe genug, um auf der Warte zu stehen und die Wetterzeichen der Zeit zu beobachten. Wenn man wenige deutsche Theologen wie Eck, Cochläus, Wimpina u. A., denen zuerst das Messer auf die Brust gesetzt war, abrechnet, so hatte die Kirche in der ersten Zeit der Reformation kaum irgendwo so tüchtige und glückliche Vertheidiger als an den Löwener Theologen. Diese Facultät theilt mit der zu Köln den Ruhm, die erste öffentliche Erklärung gegen Luther, der sie um ihr Gutachten angegangen hatte, erlassen zu haben [1]), 1519, worauf dann 1521 die Sorbonne, die bestgeachtete Schiedsrichterin in theologischen Fragen, mit ihrer Erklärung nachfolgte.

Unter den Theologen, welche um diese Zeit Löwens Ruhm und Ehre aufrecht hielten, sind besonders zu nennen Johann Driedo † 1535 und Jacob Latomus † 1544. Von Driedo, dem die Ausrottung der lutherischen Irrthümer sehr am Herzen lag, wird besonders die Milde und Leidenschaftslosigkeit gerühmt, die ihn vor den meisten Controvertisten auszeichne [2]). Er schrieb über die hl. Schrift und die kirchlichen Lehrsätze; über die Vereinbarung des freien Willens mit der Prädestination; über Freiheit und Gnade; über Knechtschaft und Erlösung des Menschengeschlechtes; über die christliche Freiheit. Mangelte auch der umfassenden Gelehrsamkeit Driedo's wie überhaupt noch fast allen Gelehrten seiner Zeit das sichere kritische Urtheil über das

1) Condemnatio doctrinalis librorum Lutheri per quosdam magistros nostros Lovan. et Colon. 7. Nov. 1519.

2) Ellies Dupin, nouvelle bibliotheque des auteurs ecclesiastiques tom. XIV. à Mons 1703. p. 150. — Vergl. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie. IV. Schaffhausen 1865. S. 272 ff.

geschichtliche und literarische Material, so hatte er doch einen klaren Einblick in die Bedürfnisse seiner Zeit. Die Scholastiker vertheidigt er gegen die Anklage, daß sie über wichtige Lehrpunkte nicht einig seien, und daß sie die Nothwendigkeit der Gnade abgeschwächt haben. Er fordert von denen, die sich ein Urtheil in der Theologie anmaßen, vor Allem, daß sie die alte Tradition durchforschen und über die Scholastik nicht absprechen, ehe sie dieselbe gründlich geprüft haben. Er selbst bewegt sich ganz in den Formen der polemischen Theologie seiner Zeit, indem er Zeugnisse aus der hl. Schrift und der Tradition aneinanderreiht, den gegnerischen Beweisstellen andere entgegenstellt, die gegnerischen Behauptungen aus ihren Consequenzen als ungereimt aufdeckt, und so auf demselben Wege die orthodoxe Lehre zu retten sucht, welchen die Reformatoren eingeschlagen, sie zu erschüttern; ein Verfahren, das allerdings viele Nachtheile hat, zur blosen Disputation wird ohne tiefere Gedankenentwicklung, und oft die ganze Thesis, die man zu beweisen sich vornehmen will, von der glücklichern oder minder glücklichen Auslegung einiger Belegstellen abhängig macht. Es war eben ein Gebiet, das erst neu anzubauen war, und auf dem man mit der Scholastik nichts anzufangen wußte. Bereits war es zur Methode geworden, den theologischen Beweisführungen aus Schrift und Tradition noch einige Beweise aus der Vernunft nachfolgen zu lassen. Diese Beweise ex ratione wählte man eklektisch da und dorther, von einer Entwicklung der Gedanken, von einer speculativen Vermittlung der Glaubenswahrheit mit dem vernünftigen Denken war wenig mehr die Rede. Diesen Nachtheil hatte die plötzlich überhandnehmende Vorliebe für die sprachwissenschaftlichen Bibelstudien. Man hatte hauptsächlich Sorge um den richtigen Bibeltext. Driedo gesteht, daß er den Urtext der Uebersetzung vorziehen möchte, da die Vulgata nicht ohne Fehler sei. Was aber die soteriologischen Fragen anlangt, so schließt er sich, besonders in der Prädestinationslehre, möglichst eng an Augustin an; er behauptet die absolute Gratuität der Vorausbestimmung zum Leben, sowie der Mittel, um das ewige Leben zu erreichen; die Reprobation dagegen sei Vorherbestimmung zu der durch die

Sünde verdienten Strafe. Bereits Driedo premirt den Unterschied, den Augustin macht zwischen auxilium sine quo non und auxilium quo, ein Unterschied der uns in der Darstellung des Bay'schen Systems beschäftigen wird; jedoch nimmt er ausdrücklich in seinen Freiheitsbegriff die libertas a necessitate auf.

Etwas herber in der Polemik als Driedo, aber auch conservativer war Latomus. Er begann seine schriftstellerische Laufbahn mit einer Vertheidigung der von Löwen gegen Luther erlassenen Censur; unter seinen übrigen Schriften (de primatu Pontificis, de ecclesia, de confessione secreta etc.) charakterisirt ihn hauptsächlich die Schrift über das Studium der Theologie und die biblischen Sprachen, gegen Erasmus gerichtet. Schon zuvor hatte er in einer Abhandlung de variis generibus quaestionum mit unverkennbarem Seitenblick auf Erasmus [1]) sich gegen diejenigen gewendet, welche eine Art von Mittelstellung zwischen Katholiken und Häretikern einnehmen wollen; vollends aber in der genannten Schrift über das Studium der Theologie zeigt er sich aller Neuerung, aller Mittelstellung entschieden abhold. Wenn man, meint er, den Werth des Bibelstudiums so sehr überspanne, daß man die Bibel auch dem Volke aufdrängen wolle, so sei ein Sprachstudium zu diesem Zwecke nicht nur nicht nothwendig, sondern sogar schädlich. Die Kenntniß der Theologie hänge nicht von der Kenntniß der Sprachen ab, die hl. Schrift zu lesen ist nicht nothwendig, um fromm zu leben. Dagegen habe die scholastische Behandlung der Theologie große Vortheile; sie ordne den Stoff nach bestimmten Gesichtspunkten zu einem Ganzen; sie bespreche die einzelnen Lehren vollständig und erschöpfend, während in der Zeit der Väter manche Punkte nur zufällig berührt, zusammenhängende Lehren an verschiedenen Orten zerstreut und zerrissen behandelt worden seien. Die scholastische Exegese beruhe auf sichern Regeln und Principien. Manche Lehrgegenstände haben erst in der spätern Zeit, im Verlauf der theologischen Entwicklung und im Kampfe gegen die Häresie ihren

1) Dupin l. c. p. 169.

dogmatischen Ausdruck gefunden, und ein Zurückgehen auf die Darstellung der Väter sei in solchem Falle ungenügend. Endlich biete die Scholastik den falschen Philosophemen die Stirne; was man von unnützen Quästionen sage, treffe nicht zu. Die Dialektik der Scholastiker springe nicht mit größerer Wahrscheinlichkeit in Sophisterei über, als das Treiben der Rhetoriker (Humanisten), und es sei vielmehr Gefahr, daß Poesie und Rhetorik Geist und Herz der jungen Theologen verderben. Latomus hat nur eben übersehen, daß die Scholastik selbst einer Regeneration bedurft hätte.

Die Unsicherheit des Bodens auf dem man sich bewegte, die Unfähigkeit, sich der Herrschaft gewisser Zeitideen zu entziehen bei allem guten Willen, das Bestehende zu erhalten und zu verbessern, tritt vielleicht bei keinem Theologen so sehr zu Tage, als bei Albert Pighius † 1542, der zwar nicht zu Löwen gelehrt hat, aber seine Studien zu Löwen unter Adrian Florentii, nachmals Papst Adrian VI., gemacht hatte, und ebensogut wie Ruard Tapper, sein Mitschüler und späterer Gegner, der Löwener Schule zugezählt werden muß. Denn wie Adrian auf seine äußere Lebensrichtung bestimmend einwirkte, indem er ihn in seine unmittelbare Nähe zog, ihn nach Spanien und dann nach Rom mitnahm und so in päpstliche Dienste brachte, so war sein Einfluß auch für die theologischen und canonistischen Anschauungen des Pighius bestimmend. Adrians Geist aber war es auch, der in Löwen fortlebte.

Albert Pighius (Pigghe) rang mit dem Geiste der neuen Zeit und suchte ihn in seine Gewalt zu bannen; es war in ihm ein gewaltiges Regen, über die Oberflächlichkeit der meisten Theologen seiner Zeit hinwegzukommen, und in die Theologie wieder System zu bringen. Er scheute keine Härte der Consequenz, wenn es galt, einmal für richtig erkannte Grundsätze zu entwickeln. Die Scholastik, wie sie in jener Zeit sich darbot, genügte ihm nicht; er suchte sie zu durchbrechen, während zu gleicher Zeit die damals herrschenden scholastischen Theorien ihm zur Fessel wurden, deren Zwang er sich nicht entziehen konnte, die seinen ganzen Gedankengang einengten. Die aristotelische

Scholastik war ihm verächtlich, weil er von ihr nur die nominalistischen Ausgestaltungen kannte. Die Frucht des Nominalismus war der Conflikt der natürlichen (philosophischen) Erkenntniß mit der theologischen. Das war für Pighius der Grund, warum er sich so sehr gegen Aristoteles stemmte, und ihm vorwarf, ganz stupide Begriffe von Gott, Weltregierung, vom Wesen und der Bestimmung des Menschengeistes vorgetragen zu haben. Wenn er dagegen Plato belobt, daß er es in der Erkenntniß Gottes am weitesten unter den Alten gebracht, so geschieht dies nicht aus Vorliebe für ein philosophisches System, sondern weil dessen Anschauungen dem natürlichen Bewußtsein und dem sittlichen Gefühle des Menschen am meisten entgegenkommen. In seiner Schrift vom freien Willen und der Gnade nimmt er zum Ausgangspunkt der Beweisführung für die menschliche Willensfreiheit eben dies unmittelbare Bewußtsein des Menschen von seiner sittlichen Freiheit und Verantwortlichkeit. Von da aus gewinnt er den Begriff des persönlichen Gottes, insofern das sittlich freie Thun des Menschen einen gerechten Vergelter voraussetzt und fordert. Dies unmittelbare Bewußtsein ist aber nicht wie das cartesianische cogito ergo sum das erste philosophisch Gewisse, sondern ist ihm schon der Reflex einer göttlichen Einstrahlung, einer unmittelbar göttlichen Wahrheitsmittheilung, über welche er nicht weiter untersucht, ob sie dem Gebiete der natürlichen Offenbarung (unmittelbare Gottesidee) oder der übernatürlichen angehöre, obwohl in seiner Gesammtauffassung die Gründe für die letztere Ansicht überwiegen. Er bleibt aber auf dem Standpunkt der Reflexion stehen. Pighius ist sich bewußt, in seiner Lehre von dem göttlichen Vorauswissen, von der Gnade, von der Erbsünde, Rechtfertigung u. s. w. von den herkömmlichen scholastischen Theorien sich zu entfernen; aber seine Selbstständigkeit war nicht gedeckt und geschützt durch eine gründliche und tiefe philosophische Vorbildung; sobald darum die Consequenz seines Gedankens ihn in ernstliche Verwicklungen führte, blieb er mitten auf dem Wege stehen; so löst er z. B. den Conflikt des göttlichen Vorauswissens mit der menschlichen Freiheit mit der Behauptung, daß das göttliche Wissen kein Vorherwissen, kein Er-

kennen der Dinge in ihren Ursachen sei, und daß die Dinge nicht da seien und geschehen, weil Gott sie in ihren Gründen geschaut habe, sondern daß Gott die Dinge deswegen schaue, weil sie sind. Dabei bleibt Pighius stehen und unterläßt es zu fragen, in welcher Weise das göttliche Erkennen dem Schaffen der Dinge vorangehe. Es gab keinen Theologen, welcher der Kirche ergebener gewesen wäre, als Pighius; keiner war ängstlicher, das kirchliche Dogma als das Ausgemachte von seinen eigenen Anschauungen als dem nur Wahrscheinlichen zu unterscheiden; er betont es z. B. wiederholt, daß die Erbsünde im Menschen eigentliche Sünde sei (veram peccati rationem habet), und doch erkennt er in der wissenschaftlichen Frage wegen Fortpflanzung der Sünde in dem Kinde, das ohne Taufe stirbt, weder wahre Sünde noch Sündenstrafe im strengen Sinne. Er glaubte neue Bahnen zu brechen und war doch nur beherrscht von den unspeculativen Grundsätzen seiner Zeit.

Die Scholastik dieser Periode erlag nicht dem Drucke des Humanismus und der Häresie; sie gab sich selbst auf; bereits fehlte das richtige Verständniß dessen, was die alte, ächte Scholastik gewollt. Die nominalistischen Theorien hatten ihren lähmenden Einfluß geltend gemacht [1]). Was wir bisher von Löwen erfahren, wiederholte sich überall, wo geistiges Regen und Streben war. Die Wiedererweckung einer bessern Scholastik fällt über die Periode hinaus, die wir zu charakterisiren haben.

---

1) Es soll nicht übersehen werden, was die scholastischen Commentare eines Cajetan u. A. geleistet haben; es soll auch nicht behauptet werden, daß man aufgehört habe, in den theologischen Schulen Scholastik — auch realistische Scholastik — vorzutragen, aber die scholastischen Ideen beherrschten nicht mehr die Wissenschaft, waren nicht mehr eine geistige Macht, welche dem kirchlichen Leben seine Richtung gab — Man wird sich aber auch hüten müssen, der cabbalistischen Theosophie einen zu großen Einfluß auf den Charakter der Theologie dieser Zeit zuzuerkennen Es begegnen sich zwar nominalistische und cabbalistische Anschauungen in der Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Glauben; aber der Nominalismus hat die Priorität für sich; die Renaissance der gnostisch-neuplatonischen Philosophie in der Cabbala kann höchstens als Reaktion gegen den Aristotelicismus betrachtet werden, und ist eine exotische Pflanze, welche vereinzelt blieb und in der katholischen Theologie niemals einheimisch wurde.

Es ist der mittelalterliche Glaubensstandpunkt nicht so wie mit Einem Schlage durch Auftauchen des protestantischen Schriftprincips erschüttert worden; es war in dieser Beziehung viel vorgearbeitet worden von Solchen, die nichts weniger als der Kirche feindlich gesinnt waren. Alle sogenannten Verbesserer der theologischen Studien, manche bessere Theologen als Erasmus, haben eine Werthschätzung des Bibelstudiums gefordert, welche weit über das Ziel hinausging; es bereitete sich ganz allmählig die Auffassung vor, wornach die hl. Schrift an die Stelle der kirchlichen Lehrverkündigung trat, so daß dem theologischen Beweis nicht mehr der kirchliche Lehrbegriff zu Grund gelegt ward, sondern der Lehrbegriff erst aus der hl. Schrift eruirt wurde. Die unfruchtbaren Resultate der nominalistischen Speculation mochten Vielen die speculative Behandlung der Dogmen unmöglich erscheinen lassen. Das hatte aber nicht die Folge, daß man mit desto klarerem Bewußtsein das, was wir jetzt den dogmatischen Beweis nennen, in den Vordergrund stellte, sondern daß die Dialektik, die man doch nie entbehren kann, auf eine ganz schiefe Richtung getrieben wurde. An die Stelle des credo ut intelligam trat eine rein verstandesmäßige Auseinandersetzung der theologischen Begriffe und es gieng vielerorts die rechte Rücksicht auf die Uebernatürlichkeit der Glaubenslehren verloren. So hat man z. B. in einer weitläufigen Controverse die theologischen Probleme über die Wirkungsweise der göttlichen Gnade und über die Prädestination durch verstandesmäßige, künstliche Zergliederung der Begriffe der göttlichen Eigenschaften zu lösen versucht.

Der Umschlag der wissenschaftlichen Anschauungen hat nicht weniger nachtheilig auf das Princip der Auctorität eingewirkt. An die Stelle des Gedankens, des Lehrbegriffs, trat der Buchstabe; anstatt der Sache galt die Person; die Kirchenväter waren nicht mehr Zeugen der kirchlichen Lehrverkündigung, sondern Quellen der Wahrheit, als ob es um die kirchliche Lehre geschehen wäre, wenn in den Ausführungen eines Kirchenvaters irgend ein Irrthum, ein Versehen oder auch nur eine Lücke notirt werden könnte. Waren die katholischen Theologen auch in einer günstigern Lage, wenn sie die Unfehlbarkeit des Papstes, als die Protestanten,

wenn sie die Unfehlbarkeit Augustins festhielten, so entbehrte doch auch die Art und Weise, wie die Erstern das Auctoritätsprincip handhabten, der rechten Einsicht in das Wesen des kirchlichen Glaubens. In Bains und den Jansenisten haben sich die Folgen davon gezeigt. Hier sollte nur daran erinnert werden, wie unsicher auch in den Kreisen, in welchen das Glaubensbewußtsein ungebrochen war, der wissenschaftliche Besitzstand geworden war. Die Gährung, in welcher alle Elemente beim Uebergang in neue Zeit begriffen waren, hatte zunächst Unklarheit gebracht; die unreinen, trüben Niederschläge konnten nicht ausbleiben. Nicht darin lag die Gefahr, daß man neue Wege suchte, sondern daß man mit der Vergangenheit vollständig brach.

Aber warum kehrte man nicht zu der alten Scholastik zurück, die doch die Elemente zu einer wahren Weiterbildung in sich trug? Die Weltgeschichte thut keinen Schritt rückwärts; die Ströme fließen nimmermehr ihrem Ursprung zu. Es müssen neue Gestaltungen sich ausbilden, wenn aus den Trümmern einer alten Welt neues Leben erblühen soll. Einen solchen Beruf hatte unbedingt die Genossenschaft des heiligen Ignatius von der göttlichen Providenz erhalten, neue Fermente in das erschütterte kirchliche Leben, in die gesunkene Wissenschaft zu bringen. Aber wie alle Institutionen in der Kirche konnte auch die Gesellschaft Jesu nicht mit einem plötzlichen Eklat alle Verhältnisse beleuchten und reinigen; sie war es ja nicht, welche das Leben erweckte, sie war selbst erweckt und getragen vom innern geistigen Leben der christlichen Kirche; und sie war in diese Welt gestellt, wo alles Wahre und Große aus Kampf und Noth erstehen muß. Darum war auch sie von den Bedingungen abhängig, unter denen der Wiederaufbau der theologischen Wissenschaft überhaupt zu Stande kommen sollte.

Die Reformation mußte eine Geschichte hinter sich haben, ehe sie in ihrem tiefsten Wesen verstanden werden konnte; man mußte die Ideen, die durch dieselbe zur Verbreitung und Macht kamen, in ihrem inneren Zusammenhang erfassen.

Gerade in Belgien, das dem Eindringen der neuen Lehren im Anfange am siegreichsten widerstand, fehlte, nachdem die

Reformation in Deutschland ihre Kirchenbildung abgeschlossen und einen Stillstand gefunden hatte, die nothwendige politische Ruhe und die wissenschaftliche Klarheit. Noch hatten sich in der Zeit, in welche das Auftreten des Baius fällt, die schlimmen Elemente aus dem Kirchenwesen nicht ausgeschieden. Maßregeln der weltlichen Gewalt hatten verhindert, daß die Emissäre der neuen Lehre festen Boden für ihre Thätigkeit gewannen; dem Gedanken ließen sich keine Schranken setzen, und die Leidenschaften waren gleichfalls leicht entzündet. Das Verderbniß in Kirchenwesen und Clerus war in Belgien nicht geringer als sonstwo. Wenigstens klagt Ruard Tapper bitter darüber [1]).

Dem gegenüber war es mit dem bloßen Conservatismus nicht gethan; am wenigsten in der Wissenschaft. Hätte man das alte Erbe der realistischen Scholastik bewahren wollen, so hätte man auch die Pflicht gehabt, dasselbe zu verwerthen, weiter zu bilden; aber die ganze Denkweise war eine andere geworden. Durchfressen vom Nominalismus wich der Grund unter den Füßen; die Gedanken zerfahren; das theologische Lehrgebäude löst sich auf in Traktate, die Philosophie sucht ihre eigenen Wege. Der Mann, der die Schäden seiner Zeit erkennt und neue Bahnen zu brechen sucht, verdient unsre Beachtung, auch wenn er, im guten Glauben handelnd, von der rechten Linie weicht. Ein solcher Mann war Baius.

2. Baius' Auftreten.

Michael Baius (de Bay) war geboren im Jahre 1513 zu Melun in der Landschaft Ath im Hennegau. Ueber seine Familie wissen wir nur, daß ein Bruder, Peter de Bay, Advocat an der Rota Romana gewesen [2]), und ein Neffe später ebenfalls Professor der Theologie zu Löwen war. Michael Baius machte frühzeitig seine Studien zu Löwen und zeichnete sich durch seine Fortschritte wie durch Sittenreinheit aus. Im Alter von 20 Jahren

1) Opp. tom. II. fol. 378 seq.

2) Valerii Andreae biblioth. belgica. Lovan. 1643. p. 723.

begann er das Studium der Philosophie im porcensischen Pädagogium, erhielt 2 Jahre darauf 1535 die Magisterwürde und trat im folgenden Jahr in das Collegium Adrians ein; nachdem er hier 5 Jahre dem Studium der Theologie obgelegen, wurde er dem Collegium Standonck (von seinem Stifter so benannt) vorgesetzt. In dieser Eigenschaft gehörte er der Artistenfacultät an, wurde aber am 29. März 1544 in den Senat der Universität aufgenommen, ein Ausnahmsfall, da regelmäßig nur Solche in den Senat zugelassen wurden, die den Doktorgrad erworben hatten [1]). Von da an lehrte er 6 Jahre Philosophie unter großem Zulauf und Beifall; erhielt unterdessen 1545 das Licentiat der Theologie, 1550 die Doktorwürde, und wurde nun zum Vorstand des Adrian'schen Collegiums gewählt. Als im J. 1551 die Kirchenversammlung von Trient wieder eröffnet wurde und aus den Professoren der Theologie Johann Leonhard Hasselt, Ruard Tapper, Franz Sonnius und Judocus Tiletanus (Ravesteyn) dahin abgeordnet wurden, trat Bains mit seinem jüngern Freund Johann Hessels in die Lücke ein mit dem Auftrag, die hl. Schrift zu erklären, und erhielt nach dem kurz darauf erfolgten Tode des Hasselt [2]) dessen Lehrstuhl von Karl V. So begann er seine fast 40jährige Wirksamkeit als theologischer Lehrer und Schriftsteller.

Zwei Wahrnehmungen waren es, die fortan seine wissenschaftliche Richtung bestimmten. Die zündende Gewalt der neuen

1) Lipsius, Lovan. p. 97.

2) Jean Leonarts Van der Eycken, de Hasselt, auch Hasselius genannt, wird zuweilen mit dem jüngern Hessels verwechselt; er starb zu Trient 1552, am 5. Jan. Bemerkenswerth ist sein Testament, das er, seinen nahen Tod ahnend, vor der Abreise aus Löwen gemacht hatte; mitgetheilt bei De Ram, memoire sur la part que le clergé de Belgique, et spécialement les docteurs de l'Université de Louvain ont prise au concil de Trente. Bruxelles 1841. p. 32 seq. Unter den Büchern, die er an seine nächsten Freunde schenkt, sind genannt die Werke von Epiphanius, Bernhard, Leo, Gregor von Nyssa, Justin, Clemens, Anselm, Theodoret, Ambrosius; immerhin eine ansehnliche Privatbibliothek in jener Zeit. — Die Schriften Hasselts s. bei Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie. IV. S. 281.

Ideen imponirte ihm, und legte ihm die Frage nahe, worin diese so großen Erfolge wohl ihren tiefern Grund haben möchten. Er erkannte ihn in einer durch und durch neuen Methode, gelehrte Fragen zu behandeln und zu populariſiren; beſonders die theologiſchen Controverſen waren nicht mehr Sache der Schule, ſondern wurden auf offenen Markt gebracht.

Man hat den Satz aufgeſtellt, über die Gerechtigkeit und Gemeinnützigkeit der Geſetze ſolle man gründliche Erörterung anſtellen zur Zeit da ſie gegeben werden; ſeien ſie aber einmal eingeführt, ſo ſei es gefährlich, darüber öffentlich zu diſputiren, damit nicht, was einmal als heilig und unverletzlich gelten müſſe, bei jungen, unerfahrenen Leuten durch Hin- und Herreden zweifelhaft werde und an Achtung verliere. Wenn dies, meint Bains, bei den Geſetzen ſo iſt, die doch der Verbeſſerung fähig und im Laufe der Zeit mancher Umwandlung unterworfen ſind, ſo ſollte man es noch viel mehr in Sachen der Dogmen fordern. Das haben ſeiner Zeit mehrere Cardinäle und Prälaten wohl begriffen, als ſie unter andern Vorſchlägen für Reformation des Kirchenweſens dem Papſt Paul III. den Rath gaben, man ſolle nicht erlauben, daß über religiöſe und dogmatiſche Fragen öffentlich diſputirt werde; man ſolle ſolchen Unfug aus den Kirchen Italiens verdrängen, damit nicht die Glaubenslehren an Werthſchätzung verlieren. Aber ſeitdem habe eben das Uebel ſo ſehr um ſich gegriffen, daß man, entgegen jenem an ſich heilſamen Rath, auch vor Unerfahrenen faſt über alle Glaubensſätze und religiöſen Dokumente öffentlich zu reden genöthigt ſei, denn es beſtehe an den meiſten Orten nicht mehr jene Einfalt des Glaubens, wie man ſie in Italien geſehen, als man die Diſputationen aus den Kirchen verbannte. Was man hier gefürchtet, ſei an andern Orten bereits eingetreten, der Zweifel, die Mißachtung ſei ſchon vorhanden; jetzt müſſe man entgegenarbeiten [1]).

Daß man auf dieſem Kampfgebiete mit ſcholaſtiſcher Waffenrüſtung ſich nicht bewegen konnte, liegt auf der Hand; es handelte ſich nicht um wiſſenſchaftliche Löſung von Schwierigkeiten,

1) De indulgentiis cap. I. Opp. I. p. 196.

sondern um das unmittelbare Glaubensbewußtsein, und darum hatte der Protestantismus seine Stärke nicht in den dialektischen Erörterungen, sondern in der hl. Schrift, welche für jede subjektive Ausdeutung des Glaubensbewußtseins Raum genug darbot in der Vielseitigkeit und dem Reichthum ihres Inhalts. Diese selbe Vielseitigkeit und Geistesfülle war es auch, was den heil. Augustin zu einem so beliebten Gewährsmann der Reformatoren machte. Man fand in ihm, was man nur immer finden wollte. Und sollte man nun sich katholischerseits diese Vortheile nicht gleichfalls aneignen? Das war die Meinung des Bains, als er sich entschloß, es mit der neuen Methode zu versuchen: „zum Theil um der Irrlehrer willen, welche von nichts hören wollen, als von der hl. Schrift und den Aussprüchen der alten Väter". Nachdem er zuerst den Lombarden und andere scholastische Theologen [1]) gelesen und interpretirt, fieng er an, das Studium der Theologie, wie er sagt, zurückzuführen auf die h. Schrift und die Schriften der h. Väter Cyprian, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, Leo, Prosper, Gregor u. A., weil diese auch von den Protestanten einigermaßen wenigstens in Ehren gehalten werden; er wollte von diesen Vätern und besonders von Augustin lernen, wie man theologische Fragen behandeln und das, was noch dunkel sei, ins Licht stellen könne [2]).

Eine zweite Wahrnehmung aber war die, daß es mit der katholischen Theologie nicht durchweg gut bestellt war. In den theologischen Vorträgen sollte die Scholastik beibehalten werden; aber das war so recht die graue Theorie der Schule, die mit dem geistigen Leben nicht mehr im Einklang stand. Das war nicht mehr die großartige, tiefgreifende, alle Gebiete des Wissens in sich zusammenfassende Wissenschaft, es war nur mehr ein Uebungsmaterial für die studirende Jugend; der Geist der Scholastik war verschwunden. Aber so sehr die Theologie sich der

1) Außer Petrus Lombardus erwähnt er in den uns erhaltenen Schriften nur noch St. Thomas und Gabriel Biel: in Casualfragen citirt er den hl. Bernhard und Richard von St. Victor.

2) Briefe an den Cardinal Simoneta vom 16. März 1569. Opp. II. pag. 124 seq.

Form nach von der Scholastik emancipirte, schleppte sie doch noch die Schale des Ei's, aus dem sie geschlüpft, mit sich, die Spuren ihres Ursprungs, des Nominalismus. Es gab nicht wenige Theologen, welche, unter dem Einfluß eines falschen Auctoritätsprincips und des Nominalismus zugleich stehend, hart an die Linie des Irrthums streiften und gerade diejenigen Dogmen verflachten, um derentwillen von den Reformatoren an das Glaubensbewußtsein des Volkes appellirt worden war. Als solche Theologen nannte man Ambrosius Catharinus † 1551, der die augustinische Prädestinationslehre aufgab; Bartholomäus Camerarius † 1564, der umgekehrt aus Augustin die Prädestination auf Grund der vorhergesehenen Verdienste beweisen wollte; Albert Pighius † 1542, von dem Cardinal Bona sagt, daß man seine Schriften mit Vorsicht lesen müsse, und dessen Lehren über Prädestination und Erbsünde von den Facultäten zu Löwen und Douay später censurirt wurden; Franciscus Horantius, dem man die Sentenz zuschreibt: si non es praedestinatus, fac ut praedestineris. Waren nun auch diese Theologen thatsächlich viel weniger von der rechten Linie abgewichen, als die, welche ihnen den Vorwurf des Pelagianismus u. s. w. machten, so begreift man doch eine gewisse Aengstlichkeit, womit man sie gegen die Protestanten in den Kampf treten sah; es war in der That den Letzteren gegenüber nicht gerathen, von der Strenge des Dogma etwas nachzulassen, um es dem verstandesmäßigen Denken näher zu rücken; und es war bedenklich, das Ansehen des h. Augustin anzuzweifeln. Auch Baronius erkannte Gefahr darin, daß manche Theologen die strengere augustinische Lehre verlassen [1]).

Die Absicht Bains' gieng nun dahin, womöglich den augustinischen Lehrausdruck wieder zu geben, und grundsätzlich scholastische Erörterungen auszuschließen, die nach seiner Meinung nur irrige Philosopheme an die Stelle der Dogmen setzen und, wie er an einer Stelle sagt, über die Lehre der Kirche in einer Weise

1) Videant, quanto periculo quidam ex recentioribus, dum in novatores insurgunt, ut eos confutent, a S. Augustini sententia de praedestinatione recedant. Ad an. 490, n. 36.

sich ergeben, als hätte man nicht schon die bestimmtesten Anhaltspunkte in den h. Schriften und den Denkmälern aus der Väterzeit, als hätte man erst zu lernen, was Lehre der Kirche sei. Dies ist ein Mißverständniß, und zeigt, wie wenig man damals schon die Scholastik verstand. Allerdings konnte für Uneingeweihte in der Form der Fragestellung und der Disputation der Schein liegen, als sei man über eine Glaubenswahrheit im Zweifel, während es doch nur ein Zweifel der Schule, ein künstlicher Zweifel war, dessen Lösung dazu diente, den Schüler mit den Beweisgründen für die Wahrheit bekannt zu machen. Den oben gerügten Fehler begiengen vielmehr Bains und seine Anhänger selbst, indem sie den gegebenen kirchlichen Lehrbegriff in Frage stellten, bis sie aus Augustin gelernt zu haben glaubten, was Dogma sei.

Bald sammelte sich um den eifrigen Lehrer ein Kreis von Schülern, die auf seine Ideen eingiengen; der Reiz der Neuheit sowie des Lehrers ungewöhnliche Begabung und Bekanntschaft mit der patristischen Literatur zog die Schüler zu dem jungen Manne hin; die Wärme seiner Auffassung, der Adel seines Charakters, seine kirchliche Gesinnung wirkten anregend und begeisternd: ist es ja überall so, wo alte lästige Formen und Fesseln von einem feurigen Geiste durchbrochen werden und gleichsam eine neue Zeit aufgeht. War man für jeden Fuß breit Land dankbar, den man dem abgelebten Mittelalter abgewann, so gab man sich auch gerne der Zuversicht hin, daß Bains mit der Häresie nimmermehr gemeinsame Sache machen werde.

Am nächsten befreundet mit ihm war Johann Hessels, geboren 1522; er war nach vollendeten Studien acht Jahre Lehrer der Theologie in der Prämonstratenser-Abtei du Porc, sodann Vorstand am kleinen Collegium zu Löwen geworden und erhielt, nachdem der Professor der Dogmatik, Martin Rithovius, ein heiligmäßiger Mann, den bischöflichen Stuhl von Ypern bestiegen hatte, 1562, dessen Lehrstuhl. An Gelehrsamkeit stund er dem Bains nicht nach, übertraf ihn durch allseitigere Bildung, trat jedoch in den eigentlich für Bains entscheidend gewordenen Streitfragen hinter ihm zurück.

3. Beginn der Streitigkeiten. Die Parteien.

Mit Verwundern sahen Tapper und Ravesteyn, 1552 von Trient zurückgekehrt, was in ihrer Abwesenheit zu Löwen vorgegangen war. Ein neuer Geist war hier eingezogen; was sollte dies bedeuten? Bereits hatte das Concil die ebenso bedeutungsvollen als schwierigen Lehrpunkte über Erbsünde, Rechtfertigung, über das h. Altarssacrament und die Buße in so wunderbarer Präcision, Schärfe und Klarheit erörtert, nicht ohne Mühe und geistige Kämpfe, nicht ohne sichtbares Walten des göttlichen Geistes, welcher der Kirche verheißen ist. Und nun sollten diese selben Lehrstücke wiederum Gegenstand ärgerlicher Streitigkeiten werden und es sollten gefährliche Neuerungen auftauchen an der Universität, deren Ruhm bis dahin durch keine Irrlehre, durch keinen Tadel befleckt war! Im Zorne rief Tapper: Quis diabolus ista dogmata in scholam nostram nobis absentibus invexit! [1]) Wir werden die Wachsamkeit dieser Männer nicht tadeln können; der Erfolg hat sie gerechtfertigt. Gewiß war auch damals die Zeit zu ernst, die Lage zu kritisch, um die Neuerungen, auch wenn sie sich nur auf äußerliche Dinge zu erstrecken schienen, mit Gleichmuth hinzunehmen. Blose Eifersucht der ältern Collegen gegen die jüngern konnte dieses Auffahren gegen die Unternehmungen der letztern nicht hervorgerufen haben; dafür stehen sie zu hoch in der Achtung Aller. Wir müssen sie näher kennen lernen.

Ruard Tapper von Enchuysen in Holland lehrte 39 Jahre in Löwen Theologie, wo er zuletzt Kanzler und Dekan der Collegiatkirche vom h. Petrus war. Er genoß großer Achtung bei Karl V. und Philipp II., war aber nichts weniger als „Hoftheologe". Wenn er über das Verderbniß im Clerus und im Kirchenwesen spricht, wirft er einen Theil der Schuld geradezu auf den Kaiser, der z. B. in der Provinz Holland die meisten Kirchenstellen zu vergeben habe und sie an Unwürdige vergebe [2]). Aber ebenso

1) Baii opp. II. pag. 193.
2) Orationes theologic. Opp. II. fol. 381.

freimüthig rügt er die Nachlässigkeit und Pflichtvergessenheit der Bischöfe und Prälaten, die dem scandalosen Leben der Geistlichen zusehen. Er fordert die Statthalterschaft und die Provinzialstände auf, geeignete Maßregeln zum Bessern zu treffen, und besonders die Presse zu überwachen, die gewiß der Ueberwachung ebenso bedürftig sei als die Münzstätten. Dann fordert er auch, daß die kaiserliche Majestät bittend und mahnend sich an den Papst wenden möge, um zu allererst die Curie zu reformiren, denn, sagt er, „wir erkennen und bekennen es aufrichtig, wir jammern und weinen, weil am Leibe der Kirche von der Fußsohle bis zum Scheitel nichts Gesundes mehr ist, sondern Alles verdorben, und besonders im Priesterstand, weil Alle nur das Ihrige suchen und der Habsucht fröhnen." Alles sei käuflich, um Geld werde dispensirt, wovon nicht einmal Christus dispensiren könnte, und besonders in den Häuptern der Kirche treffe man viele fluchwürdige Heuchelei [1]).

Man mag sich nun den sittlichen Ernst vorstellen, womit er gegen die Lehren und Sitten der Reformatoren auftrat. Sein Hauptwerk ist eine Erklärung der von der Löwener Facultät gegen die Protestanten aufgestellten Lehrartikel nebst einer Antwort auf die gegnerischen Einwendungen, mit mehreren kleinern Schriften (orationes theologicae, quaestiones quodlibetica) herausgegeben zu Köln 1583. Als Theologe genießt Tapper großes Ansehen; nur als Lessius und Molina ihn als einen Gewährsmann für ihre Richtung in Anspruch nahmen, ward auch er von ihren Gegnern, Estius, Thomas de Lemos, Vasquez bekämpft [2]).

Nicht weniger bemerkenswerth ist Josse Ravesteyn (Judocus Tiletanus). Seine Hauptschrift ist gegen Chemnitz' Examen concilii Tridentini gerichtet [3]). Schon zuvor hatte er gegen

1) Opp. II. fol. 373.

2) Cf. Serry, historia congregationum de auxiliis divinae gratiae. Antwerp. 1709. fol. 687.

3) Apologia seu defensio decretorum sacrosancti concilii Tridentini, quae quidem ad religionem et doctrinam pertinent, adv. Censuras et Examen Mart. Chemnitii, ministri Brunsuicensis. 2 part. Lovan. 1568—70.

Umtriebe eingewanderter Prädicanten, welche eine Bekenntnißschrift verbreiteten, in einer eigenen Schrift gewarnt, sich Angriffe besonders von Flacius Illyricus zugezogen und in einer Gegenschrift geantwortet [1]). Berühmte Zeitgenossen und Theologen zu Löwen waren außerdem Franz von Campo, gewöhnlich Sonnius genannt, und der sehr tüchtige und berühmte Exeget Cornelius Jansenius, später Bischof von Gent † 1576, die aber auf den Verlauf unsrer Geschichte keinen Einfluß genommen haben und daher hier nur erwähnt werden sollen.

Baius mochte beim ersten Anlauf seiner Gegner in der Facultät stutzig geworden sein; es blieb mehrere Jahre Friede, noch hatte er keine Schrift veröffentlicht; um so mehr waren seine Zuhörer thätig, seine Ansichten auch nach auswärts zu verbreiten, und plötzlich erfuhr er einen Angriff von einer Seite, die er von seinem Standpunkt aus für nicht eben competent halten konnte. In den Franciscanerklöstern Belgiens fieng man an, sich mit ihm zu beschäftigen. Ihrer Tradition nach dem Scotismus zugethan und daher einem strengern Augustinismus fremd, hatten doch Einzelne sich für Baius interessirt und ihre Obern sahen nicht gut dazu. Der erste Differenzpunkt betraf die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä, welche Baius bestritt; indem er behauptete, Niemand außer Christus sei ohne die Erbsünde gewesen, darum habe auch die seligste Jungfrau wegen der von Adam überkommenen Sünde den Tod erleiden müssen. Die zweite Differenz betraf die Lehre von der Buße. Baius hatte sie getadelt, daß sie in ihren Klöstern eine laxe Beichtpraxis aufkommen ließen; es sei nämlich zur Uebung geworden, die Beicht auch im Falle schwerer Versündigungen zu verschieben, ohne sich der Darbringung des hl. Meßopfers zu enthalten, so lange nicht ein demselben Orden angehöriger Beichtvater zu bekommen war [2]). Diese Uebung selbst aber war nur der Ausdruck einer eigenthümlichen Rechtfertigungstheorie, welche allerdings mit der des Baius im Widerspruch war, aber auch von andern gewichtigen Theologen

1) Vgl. Werner a. a. O. S. 279 f. — Holzwarth a. a. O. S. 429.
2) Baii opp. II. pag. 117.

bestritten ward, und zu der weitläufigen und schwierigen Controverse zwischen den sog. Contritionisten und Attritionisten Veranlassung gab. Die Minoritenguardiane Petrus de Quercu von Nivelle, zugleich Provinzial der Klöster von der Observanz in der Provinz Flandern, und Aegidius de Querceto von Ath wandten sich darum, die principielle Wichtigkeit der Streitfrage erkennend, an den theologischen Areopag damaliger Zeit, an die theologische Facultät zu Paris, und legten 18 aus den Vorträgen des Bains gezogene Sätze zur Beurtheilung vor.

Die Sorbonne versammelte sich in solenner Weise nach vorangegangenem Gottesdienste am 17. Juni 1560 und censurirte von jenen Propositionen 14 als ganz oder theilweise häretisch, die übrigen als irrthümlich und gefährlich. Wenn wir die Thesen, wie sie vorliegen (s. Anhang I.), betrachten, so finden wir in denselben hauptsächlich jenen eigenthümlichen Freiheitsbegriff hervortreten, der das ganze Bay'sche System trägt und beherrscht, und der kurzweg ausgesprochen ist in prop. 2: Libertas et necessitas eidem conveniunt respectu ejusdem; et sola violentia repugnat libertati naturali. Seiner natürlichen Freiheit überlassen, kann der Mensch nicht anders als sündigen prop. 5. 7. 13. Darum kann sich der Mensch aus sich auch nicht für die Rechtfertigung empfänglich darstellen: non datur gratia nisi reluctanti; prop. 14. Die Rechtfertigung selbst aber verläuft in einem doppelten Proceß; sie besteht nach der einen Seite in der Liebe und beginnt mit ihr, die Liebe kann vorhanden sein und bestehen, so lange die Sündenschuld auf dem Menschen lastet prop. 10; ja es kann ein aus solcher Liebe hervorgehendes Werk an und für sich vollkommen sein (das ewige Leben de condigno verdienen) prop. 9. 18. Aber die Rechtfertigung in ihrem zweiten Moment, der Sündenvergebung, tritt nicht eher ein, als mit der sacramentalen Lossprechung prop. 11 u. 12. Wenn nun aber prop. 11 in der Fassung censurirt wird: per contritionem, non adhibito realiter sacramento baptismi vel poenitentiae, non dimittitur peccatum extra casum martyrii aut necessitatis, so wird man erkennen, daß sie einen andern Sinn hat im Zusammenhang der Bay'schen Lehre, einen andern im Munde

derer, welche die contritio als den Anfang und die zeugende Ursache der Sündenvergebung betrachten, wie dies manche scholastische Theologen, wie z. B. Gabriel Biel, thaten. Hatte die Sorbonne in diesem Sinne die Proposition für häretisch erklärt, so hatte sie ihre rechtliche Befugniß überschritten, indem sie sich zur Schiedsrichterin zwischen zwei Parteien aufwarf, deren eine sie selbst war; und es hat einige Wahrheit, wenn Baius ihr dies zum Vorwurf macht; sie hätte, meint er, wohl wissen können, daß ihre Doctoren nicht Censoren sondern Lehrer, nicht Herren sondern Beschützer des Glaubens sein sollen [1]).

Die Censur war nicht unmittelbar an Baius gerichtet und ward in Belgien verbreitet, ehe sie diesem zu Gesicht kam. Nachdem sie ihm bekannt geworden war, hatte er sich unter der Hand bei der Facultät zu Paris eine beglaubigte Abschrift erbeten, aber nicht erhalten. Darauf sich stützend will er gerne glauben, daß die Sorbonne nicht seine Sätze und Lehren, sondern irgend etwas ihm Unterschobenes zur Beurtheilung vor sich liegen hatte, obgleich er nicht unterläßt, darauf hinzuweisen, daß die Lehrer der Sorbonne sich auch sonst schon geirrt, z. B. in der Ehescheidungsfrage König Heinrichs VIII. von England, sowie in der Frage über die Zulassung der Gesellschaft Jesu, die doch vom Papst mehrfach bestätigt und bereits durch die Zustimmung fast aller Gläubigen anerkannt worden sei.

Indem nun Baius Bemerkungen zu den censurirten Thesen schreibt, richtet er sich an den Minoritenprovincial Antonius Sablonius, der sich damals in Flandern aufhielt, sucht seine Anschauungen in das rechte Licht zu stellen, und recurrirt in dem Hauptpunkte, die menschliche Freiheit betreffend, auf die Unterscheidung zwischen dem, was die Philosophie, und dem, was die hl. Schrift Freiheit nennt [2]).

---

1) Mehr als einmal finden wir die Klage, daß sich die Facultäten zu viel herausnehmen, daß sie, anstatt ein Urtheil über die Lehre abzugeben, sich eine entscheidende Auktorität und gegen Ungefügige selbst Strafgewalt anmaßen. So schon bei Gerson cf. Dupin, Methodus stud. Theolog. recte instituendi cap. 4.

2) Opp. II. pag. 10 sqq.

Unterdessen unterdrückten die Ordensobern der Minoriten in ihren Klöstern durch strenge Maßregeln die Bay'schen Lehren [1]); der Rumor von der Sache wurde aber bald höhern Orts bekannt; einige Freunde des Baius machten ihrerseits ebenfalls Umtriebe; so wollten sie die Werke des Prosper Aquitanus in Frankreich drucken lassen, um, wie sie meinten, einen weiteren Maßstab zu gewinnen, die ächt augustinische Lehre kennen zu lernen. Da nahm der Streit größere Dimensionen an.

Papst Pius IV. hatte den Nuntius Comendone nach Deutschland und dann nach Belgien geschickt, um über die Wiedereröffnung und Beschickung des Concils von Trient zu verhandeln. Damals stand der Statthalterin Margaretha von Parma in Brüssel als Minister und moralisches Haupt der Regierung der Bischof von Arras (Attrecht), Cardinal Anton Perrenot von Granvella zur Seite. Beide Männer nahmen Notiz von den Bay'schen Streitigkeiten und berichteten der Erstere nach Rom, der Letztere an König Philipp II. von Spanien. Der Cardinal besonders machte sich um die Sache verdient durch die Schonung und Milde, mit welcher er die Unruhen beizulegen sich angelegen sein ließ. Er verhinderte, wie es scheint, auf gütliche Weise die Herausgabe der Werke des Prosper, legte für Baius und Hessels aber namentlich in dem Schreiben an den König [2]) die größte persönliche Achtung an den Tag, und suchte besonders zu verhindern, daß sie nicht durch unzeitigen Eifer und Widerspruch verletzt, entmuthigt, oder zum Aeußersten getrieben würden, denn es seien durchaus katholisch gesinnte Männer von größter Gelehrsamkeit und erprobtem Wandel. Um sie seiner Gunst zu versichern und ihren Namen vor Verunglimpfung zu bewahren, ernannte er sie zu seinen Räthen mit ansehnlichen Emolumenten, ohne daß sie jedoch genöthigt sein sollten, ihre Lehrstühle zu verlassen. Von Rom hatte er sich die Vollmacht ausgewirkt, die geeigneten Schritte zur Beilegung der Zwistigkeiten zu thun, und nachdem sie die angebotenen Stellen angenommen, glaubte der

1) Pallavicini, Istoria etc. Lib. XV. cap. 7. n. 11.
2) Brief vom 18. Oct. 1561. Opp. pag. 38.

Cardinal den rechten Zeitpunkt gekommen, eine Verständigung herbeizuführen; sie zeigten sich in Allem willfährig, legten ihre Klage und Vertheidigung vor und erklärten ihre rückhaltslose Unterwerfung unter den hl. Stuhl und das Concil. Eben war der General der Minoriten anwesend; man kam überein, daß sowohl die Ordensleute als die Löwener Doktoren ihren Streit in Schweigen begraben sollen. Der König war erfreut über diese friedliche Vereinbarung, und dankte in einem eigenen Schreiben dem Cardinal [1]). Aber Eines hatte der Cardinal doch übersehen, daß es leichter ist, Schweigen zu versprechen, als zu halten. Jede Partei glaubte Recht zu haben [2]), keine ließ die andere ganz ungereizt; und was sollte denn der Professor der dogmatischen Theologie seinen Zuhörern vortragen, wenn er nicht über die wichtigsten Streitfragen jener Zeit reden sollte?

Bisher lag es Bains nahe, seine Gegner unter dem Gesichtspunkte der „Partei" zu betrachten; und in allen ähnlichen Fällen unterliegt der Angegriffene und Verfolgte leicht der Gefahr, unter dem Vorgeben, die Anschauung aller tiefer Schauenden für sich zu haben, selbst zu einem Parteitreiben herabzusteigen. Das Vorgehen der Sorbonne war nicht ganz klar und offen gewesen; bei den Ordenstheologen war man ohnehin geneigt, von Fraktionen und Schulen zu reden, die mit einer gewissen Ausschließlichkeit sich für einzelne ihrer Schulauktoritäten interessirten und ihre eigenen Schlagwörter hatten; so um diese Zeit die Contritionisten und Attritionisten, wie später die Thomisten und Molinisten. Aber es verdient bemerkt zu werden, daß die Bay'schen Streitigkeiten von Anfang an durchaus nicht den Charakter jenes gehässigen Sektentreibens angenommen haben, wie es den Jansenismus später ausgezeichnet hat. Bains hat es nicht darauf angelegt, Schüler vor sich her zu schieben und für sich in den Kampf zu hetzen. Wenn von dem Vorhaben seiner Schüler, die

1) Opp. II. pag. 36.

2) Bains schrieb später an den Cardinal Simoneta, es ergehe ihm wie dem h. Thomas, an dem seiner Zeit die Scotisten auch Mancherlei auszusetzen gehabt hätten. Opp. II. pag. 124 sqq.

Werke Prospers herauszugeben, die Rede ist, so läßt dies doch nicht auf Ränke und Umtriebe schließen; und selbst dies Verfahren wußte Granvella zu verhindern. Man redete später viel von „Baianern". Aber selbst Ripalda, der dies Wort am häufigsten im Munde führt, nennt keinen einzigen Namen. Außer Hessels, der aber keineswegs rückhaltslos auf alle Ideen Bains' einging, im Gegentheil in den uns vorliegenden Schriften sich ziemlich correkt ausspricht, kennen wir aus seinen unmittelbaren Anhängern und Schülern nur noch seinen Neffen Jacob de Bay, der aber, so weit uns bekannt, keine Schriften hinterlassen hat; sodann Jacob Jansonius, der später den Cornelius Jansenius für Bains' Lehre gewonnen haben soll, und Gravius, die beiden ersten Gegner des Lessius. Die Bay'schen Ideen allerdings gewannen eine bedeutende Herrschaft; aber die von ihm ausgehende Anregung wirkte auch wohlthätig auf die Schulen von Löwen und des Absenkers hievon, Douai, zurück, wie namentlich im Streite gegen Lessius. Jansenius, der an den erlöschenden Funken des Baianismus seine Brandfackel angezündet hat, hat den Bains nicht mehr gekannt.

4. Bains' und Hessels' Sendung nach Trient.

Das Schweigen mußte zuerst von denjenigen gebrochen werden, welche es auferlegt hatten. Da es sich darum handelte, die angesehensten Theologen mit der Sendung zu dem wiedereröffneten Concil zu betrauen, mußten alle Fragen zur Besprechung kommen, welche an die Persönlichkeit und die öffentliche Stellung und Haltung des Einzelnen sich knüpften. Man wünschte, drei Bischöfe und drei Theologen abzusenden; die Facultät sollte ihre Vorschläge machen. Ruard Tapper war 1559 gestorben, Ravesteyn ward durch Kränklichkeit entschuldigt, der einzige bedeutendere Gegner des Bains in der Facultät, welche auch wirklich diesen und Hessels als ihre Vertreter vorschlug; es war mißlich, sie zu umgehen. Granvella zeigte auch hier wieder Vertrauen, während der päpstliche Nuntius Comendone verschiedenen Befürchtungen und Zweifeln sich hingab. Man hatte ihm die Gefahr

vorgestellt, welche der Kirche drohe, wenn man die verdächtigen Doktoren zum Concil sende; würde man sie aber ablehnen, so würden die Protestanten groß Geschrei' erheben, daß man den Gelehrten auf dem Concil das Wort abschneide. Ja es wäre zu befürchten, daß die fraglichen Doktoren selbst zu extremen Schritten gedrängt würden, vielleicht gar zur Lostrennung von der Kirche, was bei dem großen Ansehen derselben vom größten Verderben für die niederländische Kirche sein müßte. In diesem Sinne schrieb der Nuntius an den Cardinal Moronus von Mantua nach Trient: er wolle zwar nicht den Unglückspropheten machen, aber wenn einmal die Pest grassire, schlage leicht jede Krankheit in Pest um. Schon Ruard Tapper habe in diesen Männern, als sie noch seine Schüler waren, eine unselige Verbindung von Talent und Verwegenheit beobachtet und öfter gesagt, daß er sie eines Schisma für fähig halte, und ihnen darum auch lange den theologischen Lorbeer vorenthalten. Sie bilden sich auch ganz gewiß allzuviel ein auf ihre Gelehrsamkeit, obschon sie sonst wohl rechtschaffene und gesetzte Männer seien. Es hängen ihnen die meisten absolvirten Theologen, viele Magistri, fast die Hälfte der Doktoren an, von denen mehrere auf die neu errichteten Bisthümer befördert worden seien; dadurch sei sein Anhang in Löwen noch stärker geworden [1]). Baius versichere zwar, daß er dem apostolischen Stuhl in allen Stücken unterwürfig sei, aber er habe doch anderweitig wieder verdächtige Aeußerungen gethan.

Der Nuntius schreibt hier offenbar unter den Einflüssen der Gegner des Baius, und ist nicht frei von Unbilligkeit, wie

---

1) So referirt über den Brief des Nuntius Pallavicini (Istor. Lib. XV. cap. 7. n. 9). Ram dagegen (memoire sur la part etc. pag. 51 seq.) sagt, die früheren Gegner des Baius seien auf die Bischofsstühle erhoben und durch ihren Wegzug die Partei des Baius zur Majorität geworden. Solcherweise neu beförderte Bischöfe waren Curtius von Brügge, Rythovius von Ypern, Cunerus Petri von Leuwarden, Sonnius von Bois-le-Duc (Herzogenbusch), Lindanus von Ruremonde. Als Professoren der Theologie blieben zurück Michael Baius, Johann Hessels, Judocus Ravesteyn, Johann Hentenius, Martin Hessels, Cornelius Jansenius, Augustin Hunnäus, Thomas Gozäus u. A.

auch sein persönliches Benehmen gegen ihn nicht ganz aufrichtig war, ein Eindruck, den auch die Darstellung Pallavicini's (a. a. O.) nicht zu verwischen im Stande ist. Wenn allerwärts der unbescholtene Charakter der beiden Männer anerkannt wird [1]), warum setzt man dann lieber das Schlimmste voraus, warum befürchtet sein Lehrer Tapper ein Schisma? Und wenn dies zu befürchten stand, warum wurden sie in ihren Verdiensten so sehr anerkannt und bevorzugt? Baius hatte im 32. Lebensjahre das theologische Licenziat erhalten, 5 Jahre darauf das Doktorat, was gar keine auffallende Verzögerung der Promotion ist, wenn man den damaligen Gang der Studien ins Auge faßt. — Und war denn wirklich so große Gefahr vorhanden, wenn einer der Doktoren auf dem Concil eine von der herkömmlichen Theologie abweichende Meinung vertrat? Die leidige Sucht einiger kleinen Geister, auf jede Weise Häretiker zu machen, hatte ihre Hand im Spiele; manche wünschten den Abgang der Beiden nach Trient, weil sie meinten, es würde diesen zur Falle werden, in der sie sich fiengen, und dazu gab man sich den Anschein, ihnen mit der Berufung eine Ehre zu erweisen. Granvella hatte ihre Ankunft in Trient auch gewünscht, um sie eine Zeit lang von Löwen ferne zu halten, bis wieder mehr Ruhe hier eingekehrt wäre. Er hoffte, das Ansehen der versammelten Bischöfe und Theologen werde auf ihre Ueberzeugungen von günstigem Einfluß sein; nach Umständen könnten sie ja auch veranlaßt werden, über ihre Ansichten Rede zu stehen; sie wiesen dies aber zurück mit der Bemerkung, es bedürfe dessen nicht, da sie bereit seien, jeder päpstlichen Deklaration sich zu unterwerfen [2]).

Am 21. Juni 1563 kamen die drei Bischöfe von Namur, Arras und Ypern mit den Theologen Baius, Hessels und Jansenius zu Trient an [3]), und konnten nur noch den 3 letzten

---

1) Erantque ambo et scientia et exemplo vitae conspicui, sagt der Nuntius selbst. Pallav. l. c. n. 7.

2) Pallav. l. c. lib. XXI. cap. 8. n. 4.

3) Navesteyn hatte sich mit seiner geschwächten Gesundheit entschuldigt, als ihm der Antrag, wiederum nach Trient zu gehen, gemacht worden war.

Sitzungen am 15. Juli, 11. November, 3. und 4. Dezember anwohnen; es kamen zur Verhandlung die Lehren über Priesterweihe und Ehe, Fegfeuer, Bilder und Anrufung der Heiligen, Ablaß. Baius fand, wenn er auch gewollt hätte, kaum Gelegenheit, an die Besprechung dieser Lehrstücke seine Theorien anzuknüpfen und in die Debatte zu bringen. Doch gieng es nicht ganz ohne Zwistigkeiten ab. Wenigstens wird bei einem spätern Anlasse Baius daran erinnert [1]), es hätten schon zu Trient sich einige Väter an seinen Lehren scandalisirt und ohne Vermittlung des Bischofs von Ypern und wenn man nicht so große Eile gehabt hätte, das Concil zu Ende zu führen, wäre er wahrscheinlich in seiner eigenen Gegenwart verurtheilt worden. Besser verbürgt als diese von einem dem Baius nicht freundlich gesinnten Manne aufgebrachte Reminiscenz ist eine Notiz aus dem Munde Salmerons; Hessels habe in einer dieser letzten Sitzungen den Antrag gestellt, die Schriften des Dominikaners Ambrosius Catharinus zu verbieten, worauf Salmeron erwidert habe, man müßte gleicherweise seine (Hessels) Schriften verbieten, weil auch in ihnen Irrthümer sich finden [2]).

Nichts desto weniger hatten die Löwener Doktoren thätigen Antheil an den Glaubensdekreten der letzten Sitzung, am 14. Nov. erwählte man für die noch restirenden Lehrstücke Commissionen von je 5 Bischöfen und 5 Doktoren; unter diesen waren der Bischof von Ypern und Baius für die Lehre vom Purgatorium, der Bischof von Arras und Hessels für die Lehre von der Verehrung der Bilder, der Bischof von Namur nebst Cornelius Jansenius für die Lehre vom Ablaß.

Außerdem hatte die Synode noch vor, eine Anzahl verdächtiger oder gefährlicher Bücher durch eine Commission prüfen zu

---

Sonnius, sein früherer Gefährte, war durch die Angelegenheit der neuen Bisthümer in Anspruch genommen. Diese Angelegenheit war auch Ursache, warum die Sendung sich so lange verzögerte. Ram l. c. pag. 54 seq.

1) Von Morillon, dem Generalvikar Granvella's, in einem Brief vom 20. Juni 1568. Baii opp. II. pag. 71. — Ram l. c. pag. 63.

2) Nach einem Brief des Jesuitenprovincials Franz Costerus. Ram l. c. pag. 63.

lassen, und ferner einen Katechismus zu redigiren. Auch an diesen Geschäften nahmen die Löwener Theil, und Baius, Hessels und Jansen redigirten für den römischen Katechismus die letzten Bitten des Vaterunser [1]). Bekanntlich aber brach das Concil, um zum Schlusse zu kommen, die Sache ab und überließ das Weitere der Sorge des Papstes.

Eine weitere Angelegenheit beschäftigte die Belgier zu Trient, nämlich die Wahrung der Privilegien der Universität, betreffend das Präsentationsrecht für Kirchenpfründen, das von frühern Päpsten der Universität zugestanden worden war. Die Synode hatte im Sinne, im Interesse einer bessern Ordnung, die Privilegien und Exemptionen allgemein aufzuheben; die Löwener nun glaubten es der Ehre der Universität schuldig zu sein, die Privilegien der letzteren zu retten. Aus Briefen des Bischofs von Ypern [2]) und des Baius [3]) an den Rektor der Universität ersehen wir die Befürchtungen, zugleich aber auch die Rührigkeit, womit die Belgier die Verhandlungen zu verzögern wußten; sie fanden natürlich leicht Gehülfen an den Gesandten der Fürsten und anderer Communitäten, und brachten es zuletzt dahin, daß die Frage auf die letzte Sitzung verschoben wurde [4]), und daß hier den Universitäten zu Gunsten der Studien [5]) eine Ausnahmsstellung neben den Fürsten eingeräumt wurde.

Mitte Dezember reisten die belgischen Bischöfe nebst Baius, Hessels und Jansenius in ihre Heimath, nachdem sie noch dem König von Spanien über den Schluß des Concils Bericht er-

---

1) Ram l. c. pag. 71 seq.

2) Mitgetheilt bei Ram l. c. pag. 72.

3) Opp. I. pag. 491. Ram pag. 74.

4) Einige Väter wollten sich die Verzögerung wohl gefallen lassen „wenn mans nicht bis zum jüngsten Tag verschiebe. Bei diesen Worten, erzählt Baius, stieß ich den Meister Hessels an und sagte ihm in's Ohr: dieser Bischof (der jenes Wort geäußert hat) scheint gerochen zu haben, was man im Sinne habe, nämlich unter dem Vorwand eines Aufschubs die ganze Sache fallen zu lassen, weil es nicht ohne Widerspruch der Fürsten beschlossen oder die Beschlüsse nicht ausgeführt werden konnten.„ Ram pag. 76.

5) In favorem studiorum generalium. Sess. XXV. cap. 9 de ref.

ſtattet hatten. Die nächſte Sorge war nun, die Beſchlüſſe des Tridentinums in den Niederlanden durchzuführen.

5. Baius' erſte Publicationen. Die päpſtliche Bulle.

Schon im Jahr 1562 hatte Baius angefangen, einzelne Traktate zu veröffentlichen [1]). Im Februar 1563 erſchienen die Abhandlungen de libero arbitrio, de justitia, de justificatione, de sacrificio, mit Gutheißung des Biſchofs von Bois le Duc, Franz Sonnius, und des Prof. d. Theol. Joh. Hentenius, und mit königlichem Privilegium. Nach der Rückkehr von Trient 1564 erſchienen die Traktate de meritis operum, de prima hominis justitia, de virtutibus impiorum, de sacramentis in genere, de forma baptismi. Ein Abdruck dieſer und der obigen Abhandlungen erſchien 1566 [2]). Alsbald entbrannte wieder der frühere Streit mit den Minoriten wegen der Lehre von der unbefleckten Empfängniß und wegen des Bußſakraments. Darum glaubte jetzt Raveſteyn, einen entſcheidenden Schritt thun zu müſſen, und brachte die Angelegenheit an den König von Spanien und zu gleicher Zeit an den Papſt. Zuerſt ſchrieb er an einen befreundeten Theologen, Laurentius Villavicentius, einen eifrigen und ſtrengen Vertheidiger kirchlicher Lehre und Zucht in den Niederlanden [3]), der damals in Spanien ſich aufhielt: ob man nicht den König angehen könnte, bei den ſpaniſchen Univerſitäten eine Erklärung über die Bay'ſchen Anſichten zu erwirken; es würde ſich dies wohl vermitteln laſſen durch den Beichtvater des Königs, Franz Horantius, der ſchon früher in dieſer Sache Schritte gethan hatte [4]). Zugleich zog er aus den Schriften des

1) Wenigſtens ſagt Baius ſelbſt von dem Tractat de sacrificio, daß er veröffentlicht worden ſei vor der 22. Sitzung des Concils (17. Sept. 1562). Der Tractat, wie er in der ſpätern Ausgabe vorliegt, hat wahrſcheinlich auf Grund der tridentiniſchen Beſtimmungen einige Modificationen erfahren.

2) Michaelis Baii opuscula omnia priore impressione edita. Lovanii 1566. Die Ausgabe enthält außerdem noch die Tractate de peccato originis, de charitate, de indulgentiis, de oratione pro defunctis.

3) Vgl. Holzwarth a. a. O. S. 402 ff.

4) Brief des Raveſteyn vom 20. Nov. 1564. Baii opp. II. pag. 37.

Bains wenige Sätze aus und schickte sie zur Begutachtung an die Facultäten von Alcala und Salamanca; zu gleicher Zeit schickte er solche Sätze (wie viele, ist nicht bekannt) durch Vermittlung eines Franziskaners, Gottfried von Leyden, an Papst Pius IV. Jene beiden Facultäten erließen eine Censur, die wir aber nur zum Theil aus Berti [1]) kennen; nach der neuen Ausgabe der Bay'schen Traktate 1566 wurden zu den frühern noch eine Reihe neuer Propositionen ausgezogen und sämmtliche nach Rom gesendet. Im selben Jahr hatte Pius V. den päpstlichen Stuhl bestiegen, im folgenden Jahr erließ er die Bulle »Ex omnibus afflictionibus« am 1. Oktober. (S. Anhang II.)

Mit großem Schmerze, heißt es in der Bulle, habe der Papst wahrgenommen, daß mehrere Gelehrte, deren Rechtschaffenheit und Wissenschaft im übrigen anzuerkennen sei, in Wort und Schrift auf ganz anstößige und gefährliche Lehren verfallen seien und dieselben unter sich und auch in den Schulen als offene Fragen behandeln. Es werden nun 79 Sätze aufgeführt [2]), und sodann das Urtheil gefällt, daß diese Sätze, obgleich einzelne in irgend einem Sinne aufrecht erhalten werden könnten, doch im strengen und eigentlichen, von den Verfassern intendirten Sinne als häretisch, irrig, verdächtig, gewagt, Aergerniß erregend, fromme Ohren verletzend seien, und daß sie unter diesen verschiedenen Gesichtspunkten nebst Allem, was darüber geredet oder geschrieben sei, verdammt, ausgeschlossen und abgethan sein sollen. Zugleich wird Cardinal Granvella zum Vollstrecker der Bulle ernannt, und erhält unumschränkte Vollmacht, Alles zu thun, was zur Ausrottung der Irrthümer, zur Vermeidung weiterer Streitigkeiten, zur friedlichen Vereinigung und zur öffentlichen Genugthuung zweckdienlich sein würde; aller Widerspruch solle unter-

1) Augustinianum Systema de gratia etc. Opp. tom. IX. fol. 87 seqq. — Was in der Gerberon'schen Ausgabe der opp. Baii II. pag. 37—48 aufgeführt ist, bezieht sich auf viel spätere Schriften und Streitfragen.

2) Die Bulle selbst war ursprünglich ohne Interpunktion und ohne Numerirung der Propositionen ausgefertigt; daher kommt es, daß die Aufzählung der letztern zwischen 76 und 79 variirt. Das Nähere siehe Anhang III.

drückt, jede Appellation abgewiesen und nach Umständen selbst der Arm der weltlichen Gewalt angerufen werden.

Das Verfahren war auf die wohlwollendste Weise von Rom aus angelegt; der mit Vollstreckung der Bulle Beauftragte, Granvella, war von den freundlichsten und schonendsten Gesinnungen gegen Baius erfüllt. Da er nicht selbst nach Löwen kommen konnte, schrieb er seinem vertrauten Probst Maximilian Morillon von Rom aus, gab ihm Vollmacht, den Baius zur Anerkennung der Bulle und zur Verwerfung seiner Irrthümer zu bewegen, und legte ihm ganz besonders Milde und Schonung ans Herz. Er wisse wohl, daß manchmal die Gelehrten an ihren Werken hängen, wie Eltern an den Kindern, und daß daraus oft viel Widerwärtigkeit entstehe. Morillon solle sich ins Einvernehmen setzen mit dem Beichtvater des Herzogs von Alba, dann auch mit Navesteyn und Jansenius; bei Allem möge er klug und bescheiden vorgehen, damit Baius den Eindruck empfinde, daß man ihm nicht feindselig gesinnt sei und nur sein Bestes wolle [1]).

Leider aber ließen es die untergeordneten Organe an der rechten Klarheit und Offenheit des Verfahrens fehlen. Die Schriften des Baius wurden, wie Granvella in einem zweiten Briefe an Morillon vom selben Datum schreibt, nach Hinwegnahme des Titelblattes (worauf der Name des Verfassers und der Druckort stand) mehreren Gelehrten verschiedener Nationen, unter denen auch Bellarmin war, vorgelegt. Sollten diese wohl wirklich den Verfasser nicht gekannt haben? So geheim ließ sich die Sache doch nicht mehr halten. Es sollte vorgestellt werden, daß diese Gelehrten die einzelnen Thesen aus den Schriften selbst excerpirt hätten; thatsächlich aber lag eine Reihe von Sätzen schon vor; mehrere der in der Bulle enthaltenen Thesen sind nicht aus den gedruckten Schriften genommen, sondern sind älter, stimmen mit den von der Sorbonne censurirten zusammen, und lassen sich nicht, wie die übrigen, auf eine Schrift zurückführen; wenn Baius später solche Sätze nicht als die seinigen erkennt, so hat er formell Recht. Der Name des Baius war in der Bulle

1) Brief vom 13. Nov. 1567. Opp. II. pag. 59.

nicht genannt, wie es auch früher bei Verurtheilung der Lehren Wicleffs und Luthers geschehen [1]), dagegen war in derselben deutlich genug auf bestimmte Männer spectatae alioqui probitatis et doctrinae angespielt. Die Bulle sollte nicht öffentlich in Rom verkündet und angeschlagen, sondern dem Baius und seinen Amtsgenossen in Löwen privatim mitgetheilt werden; weil der Papst hoffte, die ganze Angelegenheit werde in kurzem beigelegt und eingeschlummert sein [2]); eine Privatverhandlung brauchte aber nicht zu einem Versteckensspielen zu werden, wie es nachmals geschah.

Wir mußten auf diese Umstände aufmerksam machen, um das Benehmen Baius' billig zu beurtheilen. Für ihn war der entscheidende Augenblick gekommen; jeder Schritt vorwärts auf dem eingeschlagenen Wege führte ihn zur Häresie, zum Untergang seines Ruhmes, seiner Ehre, seines Glaubens. Allein eine plötzliche, entschlossene Umkehr muß einem Manne, der durch jahrelanges Wirken und Kämpfen eine Ueberzeugung errungen hat, unaussprechlich schwer fallen. Aber es ist der Fluch des Irrthums, daß er mit den andern bösen Mächten sich verbindet und einem Manne die volle Gewalt über sein besseres Bewußtsein raubt, und nie fehlt es in kritischen Momenten an Einflüsterungen von Anhängern, die die schlimmsten Freunde sind. Mögen seine Ankläger durch zu leidenschaftliches Drängen, seine Richter durch eine falsche Klugheit gefehlt haben, so war doch auch auf seiner Seite etwas Unaufrichtiges, Unedles zu bemerken, was auch auf seinen Charakter einen — vorübergehenden — Schatten wirft.

Morillon war nicht Diplomat genug, um die mit so vieler Schonung, fast Verstellung verdeckte Censur an den Mann zu bringen, ohne an dem heiklen Punkt der Ehre zu rühren; freilich war ihm auch die mißliche Aufgabe zugefallen, die wunde Stelle zu berühren und nicht wehe zu thun. Granvella hatte ihm aufgetragen, den Baius zuerst persönlich von der erschienenen

1) Cf. Pallav. Lib. XV. cap. 7. n. 11.

2) Montagni tract. de Gratia, dissert. 9. §. 2. Migne, curs. Theolog. tom. XI. pag. 224.

Bulle in Kenntniß zu setzen, ihm das Original vorzulegen und sich mit ihm zu verständigen; wohl wissend, daß doch am Ende von Baius selbst der Ausgang abhänge. Unter allen Umständen sollte mit dem Letztern zuerst gesprochen werden und dann, wenn nöthig, mit dem Dekan und den übrigen Gliedern der Facultät; von solchen Männern aber, welche sich Baius feindschaftlich zeigen möchten, sollte Morillon sich fern halten [1]).

Letzterer berief nun den Baius nach Brüssel; dieser antwortete schriftlich, beklagte sich über Ravesteyn [2]), kam aber nicht nach Brüssel. Morillon sorgte nun dafür, die Sache ruchbar zu machen, versicherte sich der Unterstützung des weltlichen Armes und setzte die Minoritenklöster von Namur, Ath und St. Omer von der Censur in Kenntniß. Dann ging er erst nach Löwen, ließ die Facultät sich versammeln, legte die Bulle vor, am 29. Dez., und verlangte, daß man die verurtheilten Artikel weder in Schrift noch Wort fortan behaupten und die Bücher, aus denen dieselben genommen seien, verbieten solle [3]).

Der Dekan der Fakultät, Jansenius, gab im Namen der letztern die Erklärung, daß sie die päpstliche Bulle und Alles und Jedes, was darin enthalten sei, mit der gebührenden Ehrerbietung annehmen, und gewillt seien, derselben in allen Stücken als gehorsame Söhne nachzukommen und zu gehorchen, indem sie zugleich seiner päpstlichen Heiligkeit den unterthänigsten, wärmsten Dank aussprechen für die ihrer hohen Schule erwiesene väterliche Fürsorge.

Mit dieser allgemein gehaltenen Erklärung war aber den Forderungen Morillons noch nicht entsprochen; und es konnte sich sehr fragen, ob man billigerweise solche Forderungen stellen konnte. Der Context der Bulle gab zwar den weitestgehenden

---

1) Brief vom 13. Nov. 1567. Opp. II. pag. 61.

2) Brief Morillons an Granvella vom 21. Dez. 1567. Opp. Baii II. p. 64.

3) Aktenstück der Fakultät über die Mittheilung der Bulle durch Morillon, aufgenommen von Corn. Jansen. Opp. II. pag. 66 seqq. — Cf. Tournely, curs. Theolog. tom II. de grat. Christi, fol. 271. — Montagnus l. c. p. 223.

Forderungen Spielraum. Aber was sollte es heißen, alle Erörterung über jene Thesen zu verbieten, von denen einige einen guten Sinn geben können, und die in sehr verschiedener Weise als anstößig prädicirt worden waren. Jansenius (der spätere, der dem Jansenismus den Namen gab) berichtet, die Facultät habe eine specificirte Erklärung über diejenigen Thesen verlangt, welche entweder dem Wortsinne nach orthodox, oder welche erroneae, suspectae, haereticae u. s. w. seien [1]). Die Akten berichten dieses nicht, wohl aber, daß die Facultät eine Copie der Bulle oder wenigstens der darin verurtheilten Sätze sich erbat. Morillon erklärte darauf, aus vielen und gewichtigen Gründen eine Copie der Bulle nicht geben zu können; er wolle indeß die Artikel eigenhändig abschreiben und unter der Bedingung, daß diese Abschrift vorläufig sonst Niemanden mitgetheilt werde, der Facultät einhändigen.

Ganz besonders aber machte die Facultät dem Generalvicar eine Vorstellung über das verlangte Verbot der Bay'schen Schriften. Dieses könne nicht ohne großes Aergerniß und ohne unauslöschliche Infamie für den Verfasser abgehen, und es genüge doch gewiß, daß nun einmal die bisher controvertirten Artikel verurtheilt und verboten seien. Die Vorstellung der Facultät wurde so dringend, daß Morillon in einen Aufschub des förmlichen Verbots der betreffenden Schriften willigte, bis er einen weitern Auftrag hierüber erhalten haben würde. In der That aber, was sollten die frühern Versprechungen, den Namen des Baius schonen zu wollen, für einen Sinn haben, wenn man jetzt mit aller Strenge an die Vernichtung seiner Schriften gieng?

Morillon stellte sich, nachdem die Facultät ihm über diese Verhandlung eine Urkunde eingehändigt hatte, noch die doppelte Aufgabe, den Baius zu einem förmlichen Widerruf zu bewegen, und sodann seine Anhänger zu nöthigen, sich von den in den Thesen verurtheilten Anschauungen loszusagen. Das Letztere konnte er, soweit es die Minoritenmönche angieng, am leichtesten

1) Jansenii Augustinus. De statu nat. lapsae lib. III. cap. 27, fol. 276.

dadurch erreichen, daß er sich mit den Ordensobern und den Quardianen verständigte, und sie veranlaßte, nöthigenfalls mit Zwang gegen ihre Untergebenen zu verfahren; sie waren zu Allem bereit: aber die darüber angesponnenen Verhandlungen, die nicht ohne Aufsehen und nicht ohne Kenntnißnahme der weltlichen Regierung abgehen konnten, machten den Baius stutzig, weil ihm nicht vergönnt sein sollte, ein Wort zu seiner Vertheidigung und zur Rettung seiner Reputation mitzureden. Als darum Morillon den Baius wieder vornahm und ihn zum Widerruf auffordern wollte, fand er ihn ziemlich aufgebracht und weniger nachgiebig; er seie verurtheilt worden, ohne gehört worden zu sein; die Artikel seien unrichtig ausgezogen, wie eine Vergleichung mit seinem Buch zeige; die Bulle enthalte Sätze, die nicht die seinigen seien; es seien darin einige Artikel, über die man zu allen Zeiten disputirt habe und die unter den Alten als offene Fragen gegolten haben [1]).

Das war nicht ganz unrichtig; aber Morillon konnte nicht die Aufgabe haben, mit Baius darüber zu disputiren; er forderte einfach Unterwerfung; er verwies ihn auf die Censuren, welche von den Facultäten zu Paris, Salamanca und Alcala gegen ihn ergangen seien, erinnerte ihn daran, wie nahe es daran gewesen sei, daß er zu Trient schon verurtheilt worden wäre; er ließ sich selbst zu Drohungen hinreißen; Baius möge nicht glauben, mit den beiden höchsten Gewalten, Papst und Kaiser sein Spiel treiben zu dürfen; fand aber zuletzt doch für gut, bei der augenblicklich gereizten Stimmung des Baius die Verhandlung abzubrechen, ohne für diesmal auf dem Widerruf zu bestehen. Den folgenden Tag jedoch kam Baius wieder, war besser gestimmt und erklärte seine Unterwerfung.

6. Neue Verwicklungen. Baius vertheidigt sich.

Baius war aufs Tiefste erschüttert, seine Gesundheit sehr angegriffen. Sein Freund Joh. Hessels war 1566 gestorben, es

1) Brief Morillons an Granvella vom 20. Juni 1568. Opp. II. pag. 71 seqq.

war gegen diesen keine spezielle Censur erlassen; seine Schriften sollten jedoch ebenfalls corrigirt werden. Auf Baius' Seite stand treu nur noch Gosäus, der ebenfalls von diesen Vorgängen sehr angegriffen war. Aber auch der heftige Gegner, Ravesteyn, war krank, dem Tode nahe. Man hätte erwarten mögen, daß die aufgehetzten Leidenschaften ruhiger Ueberlegung weichen und die Streitigkeiten vollends zu einem friedlichen Abschluß gebracht werden würden. Statt dessen entzündete sich jetzt erst gerade jene leidenschaftliche Opposition, welche später im Jansenismus so verderbliche Früchte getragen und zwei Jahrhunderte lang das kirchliche Leben in Frankreich vergiftet hat.

Wie es kam, daß diese unheilvolle Wendung eintrat, dies zu erklären, müßten wir psychologische Einblicke thun in das Treiben einer Partei, von welcher wir mit Ausnahme des Antesignanen kaum einen Namen angegeben finden. Daß es einem Manne wie Baius schwer werden mußte, plötzlich auf seine wissenschaftliche Ueberzeugung Verzicht zu leisten und mit seiner ganzen Vergangenheit als Lehrer und Schriftsteller zu brechen — wer sollte dies nicht begreifen? Ueberzeugungen legt man nicht ab wie ein Gewand. Daß in dem Verfahren seiner Gegner und selbst der kirchlichen Organe nicht Alles klar und durchsichtig gewesen, ist gleichfalls nicht zu läugnen; die heikle Frage, *warum* man seine Anschauungen des Irrthums bezüchtige, war ihm von Niemand beantwortet worden. Auf die tiefsten Quellen seiner Irrthümer hatte ihn Niemand aufmerksam gemacht, und sie sind wohl auch kaum von Jemanden in jener Zeit richtig erkannt worden; und wir müssen selbst an dieser Stelle auf unsre spätere Ausführung über diesen Punkt verweisen. Dagegen bleibt uns die unangenehme Pflicht, dem Leser den weitern geschichtlichen Verlauf der Bay'schen Angelegenheit vorzuführen, weil wir in ihnen die Anfänge des Jansenismus nicht blos bezüglich seiner dogmatischen Grundlehren, sondern schon bezüglich seiner kirchlichen Stellung erkennen.

Baius fand seine Hauptstärke in dem Bewußtsein, die wahre *augustinische* Gnadenlehre repristinirt zu haben; neunmal hatte er die Werke des hl. Augustin gelesen; er hatte sich vielfach

gerade an die auguſtiniſche Darſtellung angeſchloſſen; die übrigen Theologen hatten in ſeinen Augen das allergrößte Unheil dadurch in die Theologie gebracht, daß ſie ſich über die eiſerne Conſequenz der auguſtiniſchen Gedanken ſo leicht hinwegſetzten. Anſtatt nun aber ſich zu fragen, ob Baius den Auguſtinus im ächten Geiſte interpretirt oder repriſtinirt habe, ſtellte man die Frage: kann der römiſche Stuhl die Lehre Auguſtins verurtheilen? Wenn nicht, ſo muß mit der Verurtheilung des Baius es nicht ſo ſtehen, wie deſſen Gegner wollen.

Man zog ſich daher auf folgende Argumente zurück: 1) entweder iſt die Bulle Pius' V. nicht ächt, interpolirt oder von den Gegnern des Baius mißbraucht; oder 2) die Bulle iſt zwar ächt und enthält ſomit eine Glaubensentſcheidung der unfehlbaren Lehrauktorität; aber es iſt die Frage, ob die darin enthaltenen Propoſitionen wirklich die Lehren und den eigentlichen Gedanken des Autors einer Schrift wiedergeben (quaestio facti); oder endlich man legt den Wortlaut der Bulle in einem dem Baius günſtigen Sinne zurecht (comma Pianum).

Es iſt bekannt, daß beſonders nach der Verurtheilung der quinque propositiones Jansenii 1653 die Behauptung aufgeſtellt wurde, die Kirche könne allerdings unfehlbar darüber entſcheiden, ob eine Lehre häretiſch ſei (quaestio juris); nicht aber ſei ſie unfehlbar in dem Urtheil, daß ſie in einem beſtimmten Buche enthalten und ausgeſprochen ſei (quaestio facti) [1]). Dieſe Behauptung war aber damals nicht mehr ganz neu, wenn ſie auch noch nicht ſo beſtimmt formulirt in den Bay'ſchen Streitigkeiten hervortritt. Auch können wir dem Letztern nicht gerade ſpeciell die Autorſchaft des Kunſtgriffs mit dem Comma Pianum beilegen; aber wir müſſen behaupten, daß er kaum um weniges jünger iſt, als die Bulle ſelbſt. Je nachdem man nämlich in dem Wortlaut der Bulle, die urſprünglich nach der ſolennen Form ohne Interpunktion ausgefertigt wurde, ein Comma von einer Stelle weg an eine andere rückt, ergiebt ſich entweder der Sinn:

---

1) Vgl. Janner. De factis dogmaticis. Dissertatio inauguralis. Wirceburgi 1861.

[illegible] einige Bestimmungen irgendwie aufrecht erhalten werden können, so kann es doch, wenn man sie streng und eigentlich im Sinne des Wortes fasst, vernünftig nur [illegible] irgendwie aufrecht erhalten werden können, wenn man sie auch dem eigentlichen Gehalten nach im Sinne des Wortes fasst, so müssten sie auch folgerichtigerweise [illegible] für vernünftig erklärt werden. Da nun [illegible] so wurde thatsächlich begründet (§ Artikel III), die [illegible] Auffassung war, so konnte sie auch von dem ganzen Gebiete der [illegible] Diplomatie mit Zähigkeit festgehalten.

Was nun aber den Frieden selbst betrifft, so kann er nicht von der Hoffnung losgesprochen werden, durch eine Stelle eine Sicherheit der Verwirrung vermieden zu haben. Das [illegible] eine [illegible] Sache, die man verschweigt, mit sich.

Preußen verpflichtete sich, eine Amnestie an den Kaiser abzuordnen, zu bewirken, daß der heil. Stuhl nun seinen Gegnern zu einer solchen Erklärung gedrängt worden sei, welche der Autorität des Kaisers nicht schaden müsse, weil es den Anschein gewinne, als sollte Preußen davon ausgeschlossen werden, weil er sich von der Bedingungslosigkeit der Schlussakte ab, und zu einer politischen Behandlung der Streitigkeiten hingewendet habe. Er schreibt nun an den englischen Gesandten seine Verwunderung, indem er die Sache gar nicht als so [illegible] ansehen könne im günstigen Sinne [illegible] und namentlich ihre Übereinstimmung mit ungarischen Ideen betonen will, gleichzeitig weist er seine Gegner auf den Friedenscongress wegen der Religionsfrage und wegen der Rechte von der protestantischen Gesinnung zu vermerken, indem er andeutet, daß es doch nicht die Absicht des Kaisers sein könne, neue Unruhen und [illegible] Beunruhigung gegen die Bestimmungen früherer Friede zu provocieren.

Es gereicht ihm gewiß nicht, seinen früheren Gegnern Gerechtigkeit zu [illegible] Verwendung seine Kräfte angedeihen, weil er [illegible] auch gegen diesen ungerechtfertigt gewesen war, als ob er seinen Gegnern zu entgegen sein; [illegible] nämlich bei [illegible] Brief vom 16. März 1649 an den Cardinal Mazarin [illegible] [illegible], sagte [illegible] Preußen und seine Schweden [illegible] hat

ihn, beides dem Papste vorzulegen. Die Stimmung, in welcher dieser Brief [1]) geschrieben ist, ist eine sehr gedrückte, worin sich ein krankhafter Zustand nicht verkennen läßt. An seiner eigenen Sache liege gewiß nicht viel; seine und Hessels' Schriften seien nicht von solcher Bedeutung und von solchem Geiste, daß sie ihn lange überleben werden, wenn man sie auch nicht mit Gewalt zu Grunde richte; Hessels sei bereits gestorben, er selbst werde auch nicht mehr lange leben. Aber es handle sich vor Allem um die Wahrheit. Es müßte ein Schatten auf den heil. Vater selbst fallen, wenn er sich durch Ränke bewegen ließe, die Lehre der alten Väter zu verwerfen; und wie würden die Häretiker jubeln, wenn diejenigen der Inquisition verfielen, welche selbst Aemter bei der Inquisition bekleidet und darum bittern Haß der Häretiker auf sich gezogen hätten. Uebrigens, fügt er zum Schlusse bei, wisse er, daß die Entscheidung aller dieser Fragen dem apostolischen Stuhl von Gott und Rechtswegen zustehe, und erkläre sich bereit, in diesem und Allem demselben zu gehorchen.

Der Cardinal Simoneta starb nun zwar, ehe diese Zuschrift nach Rom gelangte; doch ward sie dem Papst eingehändigt und es erfolgte darauf ein Breve vom 13. Mai 1569. Obgleich, erklärt der Papst, die frühere Erklärung des apostolischen Stuhles in dieser Sache nicht ohne reifliche Ueberlegung und Berathschlagung, wie es die Wichtigkeit der Sache und die Stellung der sonst um den apostolischen Stuhl so verdienten Männer erheischte, gegeben worden sei, so habe man doch, um jeden Anlaß zu neuer Klage abzuschneiden und den Wünschen des Baius zu entsprechen, die Propositionen sowie dessen Schriften nochmals aufs Genaueste durchgesehen und erwogen, und müsse erklären, wenn nicht schon zuvor eine Verurtheilung erfolgt wäre, so müßte sie jetzt erst erfolgen. Es wird darum dem Baius und Allen, welche seinen Lehren anhängen, für immer verboten, dieselben zu behaupten und vorzutragen, und sie werden bei der Pflicht des Gehorsams aufgefordert, sich zu unterwerfen, und sich in Allem dem Ver-

1) Baii opp. II. pag. 124 seqq.

fügen des Probstes von Arras, Generalvikar des Erzbischofs von Mecheln, Morillon zu unterwerfen [1]).

Es erfolgte nun eine Verhandlung zwischen Baius und Morillon, worüber der letztere in einem Brief an Granvella vom 20. Juni Bericht erstattet [2]). Wir entnehmen daraus Folgendes. Morillon überreicht dem Baius, den er vor sich geladen, das Breve und ein Schreiben Granvellas. Baius ist äußerst befremdet darüber, daß man ihm seinen Recurs an den heil. Vater zum Verbrechen mache und von Censuren und Irregularitäten rede, in die er dadurch verfallen sein soll. (Das Breve selbst enthält allerdings darüber nichts.) Er erklärt sich bereit, zu gehorchen, und läßt sich auf die Knie nieder, um die Absolution zu erhalten. Morillon verlangt zuvor die Abschwörung der verurtheilten Propositionen, worauf Baius sich erhebt und sagt, er könne erst abschwören, wenn er eine Copie der Bulle vor sich habe, weil ja einige Propositionen im strengen und eigentlichen Wortsinne aufrecht erhalten werden können. Morillon erklärt, dies nicht thun zu können; auch in Rom habe man sich geweigert, sein diesfallsiges Begehren zu erfüllen, und es haben ja auch seine Gegner solches nicht erhalten. Das wäre ganz gut, meint Baius, wenn man dann nur nicht überall davon reden und seine Propositionen überallhin, selbst bis nach Paris, ausstreuen wollte, wie es von Ravesteyn geschehen; sodann sollten die verschiedenen Censuren der Bulle bestimmt auseinandergeschieden sein. Dabei entfiel ihm eine argwöhnische Aeußerung gegen Granvella, die ihm Morillon mit Hinweisung auf dessen stets wohlwollende Gesinnung gegen ihn verwies und die er auch alsbald wieder zurücknahm. Unterdessen wurde Morillon die Zeit zu lang und er nahm nun den Pfarrer zu St. Gudula, den er einstweilen hatte im Garten warten lassen, zu Hilfe — mit Zustimmung des Baius, denn sonst wäre es gegen die Instruktion gewesen — so daß auch dieser dem letztern zusetzte, ihm „tüchtig den Kopf wusch" und ihm die Gefahr vorstellte, in die seine

1) Opp. Baii II. pag. 140.
2) Opp. Baii II. pag. 128 sqq.

Weigerung ihn stürzen müßte. Endlich stellte sich Morillon, als wolle er ihn Einsicht nehmen lassen von der Bulle, welche sich bei seinem Schwager befinde, ließ beide allein und kam nach einer Viertelstunde zurück mit dem Bemerken, die Bulle finde sich nicht vor. Jetzt aber erklärte Baius, es brauche das nicht, er sei entschlossen, alle in der Bulle enthaltenen Propositionen nach dem Dekret, der Censur und Intention des heil. Vaters abzuschwören, und warf sich auf die Knie. Morillon nahm des Baius Hände in die seinen, nahm die Abschwörung entgegen und absolvirte ihn.

In demselben Schreiben, in welchem dieser Vorgang erzählt wird, macht Morillon den Vorschlag, den Baius von seiner Stelle zu entfernen und ihm eine Präbende zu verschaffen; in einem spätern Schreiben wird der Vorschlag wiederholt (14. Aug.) und bemerkt, daß Baius krank sei. Eine Unterschrift des Abschwörungsaktes wurde ihm erlassen, um ihn nicht für immer zu infamiren.

7. Neuer Sturm gegen Baius. Beilegung des Streites.

Man muß sich die traurigen politischen und religiösen Wirren und Umtriebe vorstellen, welche in jener Zeit die Niederlande zerrütteten, um die Unruhe zu begreifen, womit man die Bay'sche Bewegung überwachte und verfolgte; und um die strengen Maßregeln und Drohungen mit weltlicher Gewalt, womit man besonders in den Franciscanerklöstern die Bay'schen Sympathien unterdrückte, richtig zu beurtheilen. Gerade die eifrigsten, der Kirche ergebensten Theologen hatten ja die Fürsten aufgefordert, mit Strenge die Neuerungen zu unterdrücken, und ihnen stete Vorwürfe gemacht, wenn sie sich säumig erwiesen. So wirkte nun auch in der von uns darzustellenden Angelegenheit Alles zusammen, Bischöfe, Ordensobere, und zuletzt noch der viel gefürchtete Herzog Alba, um dem Baius keine Ruhe zu lassen.

Ein Dekret des Quardian Julian de Quercu an die Klöster der Minoriten in Flandern fordert nicht nur von jedem Einzelnen öffentliche und ausdrückliche Abschwörung der Propositionen

und Auslieferung aller in ihrem Besitz befindlichen Bay'schen Schriften, sondern erklärt Jeden, der wieder zu seiner Lehre zurückkehren oder auch nur einen Artikel davon vertheidigen würde, als einen Rückfälligen, der wegen des crimen haeresis aus dem Orden ausgestoßen, alles kirchlichen Schutzes beraubt, und der weltlichen Gerechtigkeit zur Vollziehung der Todesstrafe überliefert werden müßte. Ebenso wird derjenige als Rückfälliger angesehen, welcher eine häretische Person begünstigt, dieselbe aufnimmt, beschenkt, vertheidigt, sich mit ihr näher befreundet; auch den Frauenklöstern, in welche gleichfalls solcherlei Streitigkeiten sich eingeschlichen, soll dieses Dekret verkündet werden [1]).

Bains mußte auch erfahren, daß man in öffentlichen Disputationen und auf der Kanzel von seiner Sache rede [2]); nun starb 1570 Ravesteyn, und alsbald erhob sich das Gerede, nach dem Tode dieses seines heftigsten Gegners in der Facultät erhebe Bains wieder mit neuem sein Haupt, und es wurden ihm sogar Zuschriften in diesem Sinne zugesendet. Darum sah er sich veranlaßt, vor seinen Schülern eine öffentliche Erklärung abzugeben am 17. April 1570; er sei jetzt genöthigt, über eine Sache zu sprechen, über die er vorher nie habe zu seinen Schülern sprechen wollen; er habe bisher gehofft, es sollte die Sache einschlummern, damit nicht größere Verwirrung entstehe, wenn er entweder seine Ankläger der Fälschung und Verläumdung, oder den römischen Stuhl der Unachtsamkeit und Voreiligkeit hätte beschuldigen müssen, da doch gerade in dieser trüben Zeit der römische Stuhl in seiner ganzen vollen Auktorität und Würde hervorgehoben werden müsse. Besonders aber habe er schweigen wollen, um Niemanden zu verbittern und aufzureizen, da es bei Vertheidigung gegen fälschliche Anklagen kaum ohne einige Leidenschaftlichkeit abgehe. Jetzt aber sei er von den Bischöfen von Ypern, Bois le Duc und Gent angegangen worden, sich seinen Schülern gegenüber zu erklären.

---

1) Opp. Baii II. pag. 147 seqq.

2) Tractata haec fuerunt in Collegio Theologorum (videlicet in Sabbathinis disputationibus a Cunero). Tractata fuerunt etiam in concionibus (videlicet a F. Godefrido Leodio in Quadragesima apud Minores); opp. II. p. 141.

Er habe sich vorgenommen, bemerkt er weiter, sich von den Vorlesungen und den Disputationen ganz zurückzuziehen; auch bisher habe er, wenn in den für die Disputation bestimmten Thesen etwas auf seine Sache Bezügliches vorgelegt worden, dieselben gestrichen, und wenn im Lauf des Gesprächs die Rede darauf kam, geschwiegen, denn der Präsident einer Disputation sitze da wie ein Hase, den die Hunde anfallen und hin und her zerren; man sei nicht immer so gut besonnen, um eine Allen gefällige Antwort zu geben, und so entstehe immer neuer Zank. Aber er erkenne es doch auch wieder als seine Schuldigkeit, seinem Berufe nicht untreu zu werden, denn es müsse ein Jeder Rechenschaft ablegen über die Talente, die ihm Gott anvertraut [1]).

Die nun folgende Erklärung über die einzelnen Lehrpunkte ist nicht vollständig mitgetheilt und unterscheidet sich im Wesentlichen nicht von dem in der Apologie an Pius V. Gesagten.

Im Juni desselben Jahres hielten die Bischöfe Belgiens ein Concil zu Mecheln, wo sie auf Andrängen des Herzogs von Alba sich verpflichteten, die Bulle Pius' V. in solenner Weise zu veröffentlichen, und sie allen Professoren der Theologie zur Unterschrift vorzulegen. Mit Ausführung des letztern Beschlusses ward wieder Morillon betraut, der sich seiner Aufgabe am 16. Nov. entledigte. Die Facultät zu Löwen aber traute ihm nicht und verdächtigte ihn, als hätte er ohne Auftrag gehandelt. Auf seine Beschwerde hierüber erklärten die Bischöfe Rythovius von Ypern und Jansenius von Gent der Facultät in einem Schreiben vom 23. Dez., daß Morillon allerdings in ihrem Auftrage gehandelt, und daß man auf der Unterschrift bestehen müsse [2]). Die Unterhandlungen mit der Facultät, die noch einige Zeit fortdauerten, können wir hier übergehen, da es sich mehr nur um Formsachen handelte; zu einer förmlichen Unterschrift ist es nicht gekommen, dagegen wurde als Beschluß angenommen, die 79 Sätze seien als verurtheilt und verdächtig zu betrachten, jedes Mitglied der Facultät habe sich derselben zu enthalten, und es solle dies

1) Opp. II. pag. 141 seqq.
2) Ibid. pag. 149.

öffentlich erklärt werden bei der jährlichen Verlesung der Facultätsstatuten, und besonders bei den theologischen Promotionen. Ferner sollen die Schriften und Abhandlungen, in welchen jene Sätze vertheidigt werden, den Candidaten der Theologie aus den Händen gethan werden [1]). Baius selbst fügte sich den Beschlüssen der Facultät, ohne jedoch vollständig aus seiner zurückhaltenden Stellung herauszutreten; von Zeit zu Zeit griff man eine Aeußerung von ihm auf, die den fortglimmenden Funken des Hasers wieder neu anfachte; aber seine öffentliche Stellung litt darunter nicht; er wurde sogar 1575 zum Kanzler der Universität und zum Dekan an der Collegiatkirche von St. Peter ernannt.

Wohl mochte er jetzt mit bittern Gefühlen zurückblicken auf seine Vergangenheit als Lehrer und Schriftsteller; denn er mußte sich gestehen, daß er sein Ziel verfehlt hatte; und wenn man den Erfolg als Maßstab des geistigen Schaffens nimmt, so war sein Leben ein verlorenes. Mitten in den besten Mannesjahren wurde ihm: Stillstand geboten; er hatte, wie man zu sagen pflegt, Fiasko gemacht; es gab auf diesem Wege keine Vorwärtsbewegung mehr. Alles, was er noch thun konnte, waren verzweifelte Anstrengungen, sich aufrecht zu halten und seinen kirchlichen Standpunkt — nicht zu finden, sondern zu retten. Seine besten Kräfte wurden aufgezehrt im Wortgezänke; darum besitzen wir auch seit den ersten Publicationen keine bedeutendere Schrift mehr von ihm, wenn wir nicht einen kurzen Briefwechsel zwischen Baius einerseits, und seinen Collegen Cunerus Petri und Ravesteyn andererseits, hier einrechnen wollen; dieser war veranlaßt durch eine öffentliche Disputation im J. 1568 und bewegte sich um die Frage über das Wesen des christlichen Opfers, soweit es in der Darbringung und Repräsentation des wahren Leibes Christi beruht, im Unterschied von andern Handlungen, die man entweder im weitern oder im typischen Sinne (z. B. die Opfer des a. T.) Opfer nennt. Der Streit hatte denselben Erfolg, den solche offene Briefe in der Regel haben; es mischten sich persönliche Herbheiten

1) Auszüge aus den Akten der Facultät. Baii opp. II. pag. 185 seqq.

ein, welche das gewöhnliche Hinderniß für billige Würdigung und Ausgleichung der beiderseitigen Anschauungen sind.

Die geistige Produktivität Baius' war gebrochen, die tiefste Quelle seines geistigen Schaffens war vergiftet, sein Leben verbittert; der böse Geist des Verneinens hatte eine gewisse Gewalt über ihn erlangt. Und wenn auch sein besseres Theil sich gegen solche Versuchungen ermannte, und schließlich durch aufrichtige Unterwerfung den Sieg davon trug, so glimmte doch in all seinem spätern Wirken ein Flämmchen der bösen Leidenschaft nach, wie das Wetterleuchten nach einem abziehenden Gewitter. Seine geistige Entwicklung war abgeschlossen; was wir im Folgenden noch beibringen, soll nur zur Vervollständigung des Lebensbildes dienen, und es sollen darum die folgenden Ausführungen sich eben auch nur soweit verbreiten, als die Person des Baius mit der Zeitgeschichte in einiger Beziehung steht.

8. Baius' Thätigkeit in den politischen und religiösen Wirren der Niederlande. Controverse mit Marnixius von St. Aldegonde.

Bei der Bedeutung, welche die Universitäten von jeher in den öffentlichen kirchlichen wie politischen Angelegenheiten hatten, läßt sich leicht vorstellen, daß die Augen Vieler auf Löwen gerichtet waren in jener für die Niederlande so verhängnißvollen Epoche, in welcher ein Theil dieser schönen und glücklichen Provinzen gegen die nationale Unabhängigkeit das Glück des wahren Glaubens austauschte. Daß Löwen zu jenen Universitäten gehörte, die in keiner Weise sich vor der Reformation gebeugt haben, ist bekannt. In den Niederlanden selbst hatte außer der schnell vorübergegangenen Schwärmerei des Tanchelm in Brabant (1115) niemals eine Häresie um sich gegriffen, und den Regenten des Landes war das Gedeihen der Religion steter Gegenstand der Sorge gewesen. Philipps II. letzte Worte an die Niederländer vor seiner Abreise 1559 waren gewesen: „Ihr sollt vor Allem die Römisch katholische Religion bewahren und als euern Augapfel beschirmen als das beste Erbtheil eurer Voreltern

und wertheſtes Pfand eurer Seelen.“ War ſo dem ächt katholiſchen Wirken und der wahren Wiſſenſchaft nirgends eine Schranke geſetzt, ſo durfte man erwarten, daß eine ſo tüchtige Academie wie Löwen ſich nicht ſo leicht zerrütten ließ durch die reformatoriſchen Ideen, und ſowohl etwaigen Intriguen, als auch Gewaltmaßregeln mannhaften Widerſtand entgegenſetzte. Löwen war eine der wenigen Städte, in denen es nicht zur Bilderſtürmerei kam, obgleich es an Verſuchen dazu nicht gefehlt hat.

Mit dem kirchlichen Conſervatismus aber verband ſich auch der politiſche. Je mehr es klar wurde, daß unter der politiſchen Agitation die Reformation Boden gewann, um ſo mehr mußte die Univerſität, um den Glauben zu ſchützen, ſich an der rechtmäßigen Obrigkeit feſthalten, und Hand in Hand gehen mit den Statthaltern des Königs. Für die gut gemeinten, im Intereſſe der wahren Religion gelegenen kirchlichen Reformen, Einführung des Tridentinums, Errichtung der neuen Bisthümer, waren die Löwener leicht zu gewinnen, und ſo war ihnen in den brennenden Tagesfragen der Weg klar vorgezeichnet. Dennoch aber mußte im Verlauf der Unruhen das nationale Gefühl mit den Intereſſen der Dynaſtie in Conflikt kommen, als nach langen, vergeblichen Verſuchen einer friedlichen Beilegung Albas' eiſerne Hand auf den Niederlanden lag, und in unkluger Weiſe auch die treu gebliebenen Elemente ſeine Härte und Willkühr fühlen ließ. Löwen beſonders fühlte ſich in ihren Rechten und Privilegien gekränkt, und es iſt bekannt, wie gerade dieſe Stadt nicht am wenigſten zur Abberufung Albas beigetragen hat. Den Namen des Baius jedoch finden wir in dieſen Bewegungen nirgends genannt, obgleich ſicher anzunehmen iſt, daß eine Celebrität, wie er war, ſich den politiſchen Fragen nicht vollſtändig entzog. Erſt mehrere Jahre ſpäter nahm er Veranlaſſung, ſeine perſönliche Auffaſſung der Verhältniſſe auszuſprechen. Der Gang der Ereigniſſe, die Hilfloſigkeit, in welcher die meiſten Provinzen von der ſpaniſchen Regierung gegenüber den Agitationen Oraniens gelaſſen worden waren, das Verlangen nach Bewahrung der nationalen Freiheiten, und überhaupt nach erträglichen und geſicherten Zuſtänden hatte im J. 1576 zum Frieden von Gent und das

Jahr darauf zur Brüsseler Union geführt; weil darin die Vertheidigung der katholischen Religion zugesichert worden war, und weil Oranien überall den Schutz des Katholicismus versprach, ließen sich Viele auch unter dem Clerus für das neue Regiment einnehmen und waren geneigt, sich von der Obedienz Spaniens loszusagen. Um sie unwiderruflich an die Interessen der Revolution zu binden, suchte man sie zur ausdrücklichen Parteinahme für den Erzherzog Mathias gegen Johann von Oesterreich, und nach der Entfernung des Mathias für den Herzog von Anjou zu verleiten und eidlich zu verpflichten. Ueber diese Agitation sind mehrere Schriftstücke von Bains vorhanden, die sowohl seine Auffassung der confessionellen Verhältnisse, als seinen politischen Standpunkt kennzeichnen.

Dem Abt Ambrosius Lootse macht er nämlich in einem Schreiben ernstliche Vorstellungen, weil er die Union der Staaten unter dem Prinzen von Oranien als Gouverneur von Brabant und Vicegouverneur sämmtlicher niederländischen Provinzen anerkannt hatte, trotzdem daß der Prinz sich zu Brüssel offen als Calvinisten bekannt. Ein solcher Schritt, meint Bains, könne zu nichts Anderem führen, als zur Verachtung der königlichen Majestät, zur Ausrottung des katholischen Glaubens, zum Verderben der Priesterschaft, die den Calvinisten am tiefsten verhaßt sei [1]). Sich einem Oranien unterwerfen, heiße einen Julian Apostata zum Herrn erwählen, der ebenfalls nicht öffentlich den christlichen Glauben verfolgt, aber Alles gegen denselben zugelassen und besonders das Volk seiner Führer, der Geistlichen, beraubt habe, damit es desto schneller seinen Glauben vergesse. Beispiele davon, wie Oranien den katholischen Glauben achte, habe man in Holland und Zeeland erfahren, abgesehen davon, daß an allen der Religion zugefügten Unbilden des fanatisirten und aufrührerischen Pöbels der Prinz seinen Antheil der Schuld habe. Das Versprechen der freien Religionsübung heiße aus

1) De Statuum inferioris Germaniae unione cum iis qui praeter omnium hactenus Haereticorum morem, se desertores Romanae Catholicae Religionis vocant: et de juramento, quod eorum jussu a Clero et Monachis exigitur epistola. Opp. I. p. 451 seqq.

solchem Munde nichts Anderes, als häretische Tyrannei, womit man die katholische Religion ausrotten wolle.

In dem Eid, den man von den Mitgliedern der Union verlangte, war ausgedrückt, daß weder die Katholiken die Häretiker, noch diese jene der Religion willen irgendwie belästigen sollten; solches eidlich zu versprechen, meint dagegen Baius, sei ein Bischof oder Priester nicht im Stande, denn es hieße auf das Recht verzichten, welches der Apostel dem Timotheus ans Herz legt 2 Tim. 4, 1. 2.

Als im J. 1581 die Generalstaaten im Haag in einer förmlichen Erklärung die Absetzung König Philipps und die Abschaffung aller auf seine Herrschaft sich beziehenden Zeichen auf Münzen, in Wappen u. s. w. ausgesprochen worden war, sollten alle Beamten des Landes durch einen neuen Eid für den Herzog von Anjou in Pflicht genommen werden. Um die Gewissen über diesen offenen Abfall zu beschwichtigen, hatte man mehrere sophistische Gründe zusammengebracht; das gewöhnliche Volk gehen die Regierungsgeschäfte nicht an, und es sei somit auch der Verantwortlichkeit entbunden, so bald einmal eine Landesregierung sich constituirt habe; es sei Keiner so sehr an seinen Fürsten gebunden, daß er ihm zu lieb die Rücksichten auf Weib und Kinder, auf Sicherheit seines Lebens und Unterhalts opfern müßte u. s. w. Baius schreibt über diesen Eid [1]), daß er durchaus unstatthaft sei, weil weder der König aufgehört habe, rechtmäßiger Herr zu sein, noch der französische Herzog rechtmäßiges Oberhaupt der Niederlande genannt werden könne, so wenig, als von Rechtswegen die Königin von England als das Oberhaupt der englischen Kirche eidlich anerkannt werden dürfe; diesem Thatbestand gegenüber können die Sophismen der Abtrünnigen auch für den gemeinen Mann keine Entschuldigung gewähren. —

Diese wenigen Andeutungen dienen uns wenigstens dazu, zu erhärten, daß Baius weder in religiösen noch in politischen Fragen sich zu Transaktionen verstehen wollte; und doch ward er um dieselbe Zeit durch eine weitläufige confessionelle Contro-

1) Opp. I. 447 seqq.

verse in ein gefährliches Dilemma gebracht. Einer der verschmitztesten Agitatoren für die Revolution, Philipp Marnixius, Herr von St. Aldegonde, ein Vertrauter des Prinzen Oranien und enragirter Calvinist, hatte den wunden Fleck der Löwener theologischen Facultät erspäht, um dieses Bollwerk der Orthodoxie zu erschüttern. Gleich als ob es ihm aufrichtig um Belehrung zu thun wäre, übersandte er dem Baius eine Anzahl von Quästionen, die sich über die Auktorität der Kirche und über die Einsetzungsworte des heil. Abendmahls verbreiteten; die aber schon wegen ihrer Fassung hätten abgewiesen werden müssen, wenn Baius nicht auf einem falschen Standpunkt gestanden wäre. Marnixius stellte vor, wie sich eine Wiedervereinigung zwischen den Katholiken und Calvinisten herstellen ließe, wenn man in seinen Quästionen zu einer Verständigung käme, und Baius gieng in einem Punkte, bezüglich des Auktoritätsprincips, wirklich in die Falle. Wir verfolgen indeß hier nur den geschichtlichen Verlauf, indem wir wiederholt erinnern, daß das Preisgeben des wahrhaft kirchlichen Auktoritätsprincips zum großen Theil der unglücklichen Methode in der Theologie jener Zeit zuzuschreiben ist.

Die Quästionen des Marnix sind datirt vom 14. Oct. 1577. Baius, der sich zwar gerne mit seinem vorgerückten Alter, mit den täglichen Vorlesungen und dem Drange vieler anderweitigen Geschäfte entschuldigt hätte, fand die Sache doch so heilig und für das Vaterland verdienstlich, und war von dem aufrichtigen Verlangen des Marnix nach Wahrheit so gerührt, daß er nicht säumte, auf einen Theil der Quästionen (de ecclesia) alsbald Antwort zu geben (22. Oct. 1577) und zwar eine solche Antwort, daß Marnix mit Freuden die größte Uebereinstimmung der beiderseitigen Anschauungen prope ad amussim constatirt (5. Nov.) Darauf beeilt sich Baius wiederum, auch auf die andern Quästionen über das Altarssakrament zu antworten (26. Novb.). Hier nun war es mit der Uebereinstimmung zu Ende; Baius entwickelt mit viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit die kirchliche Auffassung und die darauf bezüglichen exegetischen Lehrstücke; aus den Briefen, die gewechselt wurden, wurden Abhandlungen,

die dem Adressaten vom Büchermarkt zugeschickt wurden; aus den vertraulichen Mittheilungen wurde eine öffentliche Fehde, aus den freundschaftlichen Beziehungen wurden persönliche Beschimpfungen; die Sache dauerte, unterbrochen durch Kriegsereignisse, bis zum Jahre 1582 [1]). Uns interessirt an dieser Stelle zunächst nur die Beurtheilung, welche diese Controverse von kirchlicher Seite gefunden hat.

Der Minorite Franz Horant, vom Könige mit einer hervorragenden Stellung in Ordnung der Angelegenheiten Flanderns betraut, wundert sich, da er die erste Kunde von diesem Streit erhält, wie Baius dazu komme, sich einzulassen mit einem Menschen, der seit Jahren die Wege des Feindes aller alten Lehre und Ordnung, Calvin's, wandle, und der ganz in das Lager jener unbändigen und zuchtlosen Geister, die mit Nachsicht und Sanftmuth niemals zu heilen seien, gehöre; sich einzulassen zumal in einem Streitpunkte, welcher der allerprincipiellste und fast der Angelpunkt und das Fundament aller übrigen sei. Und wenn nun vollends Marnix sich so vollständig einverstanden erklären kann! Er, Horant, habe allerdings mit Spannung und Herzenslust auf die Stunde gewartet, die ihm die Bay'sche Abhandlung zu Gesicht brachte, sehe sich aber jetzt veranlaßt, niederzuschreiben, was er in dessen Antwort bezüglich der Fragen über die Kirche vermisse; hinsichtlich der andern Fragen über das Altarssacrament habe Baius ihn vollkommen befriedigt, ja er habe darin fast die Stimme eines Ambrosius oder Cyprian zu vernehmen geglaubt [2]).

Mit scharfem Blick durchschaut Horant die Taktik der Häretiker, ihr unaufrichtiges Vorgeben, Belehrung zu suchen, das boshafte Spiel, das sie mit ihren Controversen treiben. Contemnunt ecclesiam, et tuum judicatum probabunt?

---

1) Eine spätere Gegenschrift des Marnix hat Baius nicht mehr beantwortet.

2) Epistola F. Francisci Horantii Minoritae, universae regiae expeditionis Flandricae Sedis Apostolici gratia Praefecti, de Ecclesia Christi ad M. Baii, Lovaniensem Cancellarium, virum doctrina et pietate maximum. Baii opp. I. pag. 314 seqq.

Was die Sache selbst anlangt, so hatte Marnix die Frage aufgeworfen, wo das richtige Kriterium für die Lehre von der Kirche, ihren Anordnungen und Ueberlieferungen zu finden sei, in welcher Weise sich die heil. Schrift, die Väter, Concilien, päpstliche Dekrete oder Aussprüche der scholastischen Theologie zur Lehre der Kirche verhalten; die Spitze des Angriffs lag in der Frage: ob die Kirche dem Worte Gottes, oder umgekehrt das Wort Gottes der Kirche Auktorität verleihe. Hier hat sich Baius verfangen und hatte geradezu ausgesprochen: „Weil die heil. Schrift, die nicht getäuscht werden noch täuschen kann (sic!), die Wahrheit selbst in sich enthält, die Kirche aber allein durch die in der Schrift niedergeschriebene Wahrheit Licht erhält und, sich selbst überlassen, leicht in ihre Finsterniß zurücksinken könnte, deßwegen sagt man passender, daß die heil. Schrift der Kirche Christi Auktorität und Ansehen verleihe, als umgekehrt." Dabei werden die Theologen, um das Zeugniß der Schrift recht zu verstehen, gerne sich von den Studien derer unterstützen lassen, welche vor Andern die Gabe der Weisheit von Gott erhalten haben, wie z. B. Augustin und viele Andere, denen man auch die Aussprüche der Concilien und der Päpste, sowie die Erklärungen der Scholastiker zur Seite stellen kann; in Betreff der Letzteren jedoch muß Baius gestehen, daß er ihnen hin und wieder mehr Gewicht beilegen würde, wenn sie sich mehr an die heil. Schrift halten, und nicht so vieles Beiwerk aus der blinden heidnischen Philosophie in ihre Erörterungen verflechten würden. Horant dagegen corrigirt nun diese Darstellung; man könne allerdings, sagt er, mit dem heil. Augustin zugeben, daß ein Kriterium der Kirche in der heil. Schrift zu suchen sei; aber doch nicht aus der Kirche allein; und was die Scholastik betreffe, so liege es allerdings in ihrer Aufgabe, die Lehre Christi und der Kirche durch Hilfe der menschlichen Wissenschaften nach Möglichkeit zu erläutern oder auch zu begründen.

Baius konnte mit Horant wohl zufrieden sein; er hatte so milde als möglich die Schwäche berührt, hatte den gewagten Behauptungen die bessere Seite abzugewinnen gesucht und in der Bay'schen Darstellung mehr nur eine zu große Nachgiebigkeit

erkannt, eine Nachgiebigkeit, welche darum gefährlich werden könne, weil Aller Augen auf Bains gerichtet seien; eine so hohe Meinung hätten alle Katholiken von ihm, und so allgemein verbreitet sei der Ruhm seines Lebens und seiner Wissenschaft.

Aber Alles mußte zusammenhelfen, um es zum Frieden nicht kommen zu lassen. Horant hatte sein Sendschreiben zu Köln drucken lassen (Febr. 1580), ohne es zuvor dem Bains mitzutheilen, obgleich er dem Bischof von Ruremonde, den er davon in Kenntniß gesetzt, das Versprechen hatte geben müssen, von Bains zuerst eine Erklärung über den Satz: judicium de Ecclesia ex sola Scriptura petendum abzuwarten. Das vermerkt Bains sehr übel und erinnert an Augustin, der sich einstens über ein ähnliches Verfahren von Hieronymus zurückweisen ließ. In der That aber hatte Horant die wunde Stelle berührt, darum wollte Bains ihn nicht recht verstehen. Doch führte der Letztere fortan eine andere Sprache gegen Marnirius; er kennzeichnet ihn und Leute seinesgleichen jetzt als offene Deserteure der katholischen römischen Kirche, die frech genug seien, dies frei zu bekennen, wie vorher noch keine Sekte gewagt, und er weiß nicht, ob die Muhamedaner oder die Calvinisten dem Antichrist näher stehen.

Da wir den Kern der Streitfrage, die Theorie des Bains über die Kirche, an einer andern Stelle behandeln, so brechen wir hier ab, um die geschichtliche Darstellung dem Ende entgegenzuführen.

9. Die Bulle Gregors XIII. Lessius. Letzte Lebensschicksale des Bains.

Es ist das Schicksal der hervorragenden Männer, daß viele mittelmäßige Geister sich mit ihnen zu schaffen machen, die einen als Freunde, um an dem Ruhm des Größern sich gleichfalls zu sonnen; die andern als Feinde, um sich an ihnen wohlfeilen Ruhm zu verdienen. Die Letztern pflegen mit der jeweiligen Zeitströmung zu gehen, und da sie gewöhnlich nur die Oberfläche kennen, erschrecken sie vor jedem neuen Problem, das ihnen eine Klippe zu sein scheint.

Baius hatte sich über die Gewalt der Bischöfe und den Primat des römischen Stuhls Aeußerungen erlaubt, welche den strengern Vertretern des Papalsystems anstößig waren. In zwei Vorträgen im J. 1575 legte er gegen die Ansicht des Joh. von Torquemada auseinander, daß man nicht behaupten könne, blos der Papst habe seine Jurisdiktionsgewalt unmittelbar von Gott erhalten, die Bischöfe aber nur mittelbar, nämlich durch den Papst [1]). Daran schließt sich ein Traktat über Luc. 22, 32, worin nachgewiesen wird, daß aus dieser Schriftstelle keineswegs mit voller Evidenz gefolgert werden könne, daß der Papst in Glaubensentscheidungen nicht irren könne.

Die Darstellung des Baius steht von der allein richtigen und fruchtbaren Methode, solche Fragen zu behandeln, nicht weiter ab, als die meisten Vertheidiger der entgegengesetzten streng papalistischen Auffassung; aber sie galt nach den damaligen Verhältnissen als die freiere und darum gefährlichere, und im Munde des Baius als skandalos. Vergebens suchte er sich zu vertheidigen; man setzte voraus, daß er, wie das Gerede ging, noch immer an der Rechtmäßigkeit der Bulle Pius' V. zweifelte und auf eine Ungiltigkeitserklärung durch einen nachfolgenden Papst wartete; und daß dieser Verdacht sich geltend machen konnte, war sicher das Werk seiner Freunde. Der König von Spanien war nicht so sehr mit seinen aufrührerischen Provinzen beschäftigt, daß er sich nicht um diesen Verdacht gekümmert hätte, sondern wandte sich an den Papst Gregor XIII., welcher am 28. Januar 1579 die Bulle *Provisionis nostrae* erließ, worin er erklärte, daß die fragliche Bulle Pius' V., betreffend die Bay'schen Artikel, sich wirklich in den Akten vorfinde und folglich als authentisch anzuerkennen sei. Der Jesuite Franz Tolet hatte die Bulle zu überbringen und zu veröffentlichen.

Den 21. März 1580 ließ Tolet sämmtliche Professoren der Theologie, Licentiaten, Baccalaureen und Candidaten der Theologie versammeln und publicirte, nachdem sein Beglaubigungsschreiben verlesen war, die Bulle, und Baius gab die Er-

1) Opp. I. 471 seqq.

klärung, daß er die darin notirten Artikel „verurtheile nach der Meinung der Bulle und so wie die Bulle sie verurtheile“ [1]); dasselbe erklärten alle übrigen Theologen. In einer Privatunterredung mit Tolet verwahrt er sich gegen die Anschuldigung, daß er die Sätze gegen die Auktorität der Bulle vor seinen Schülern habe aufrecht erhalten wollen, und erklärt sich zu jeder Buße bereit, wenn seine Ankläger einen überzeugenden Beweis dafür erbringen würden. Diese schwiegen und Tolet versprach, der Ehre des Baius beim Papst und durch diesen beim König Genugthuung zu verschaffen, verlangte aber zuvor und erhielt eine schriftliche Erklärung, daß viele von den 79 Artikeln von ihm wirklich gelehrt und in dem Sinne, in welchem er sie vorgetragen, verdammt worden seien. Als Tolet Löwen verließ, gab ihm Baius ein Schreiben an den Papst mit, worin er die seit 12 Jahren erlittenen Verfolgungen beklagt und um ein Exemplar der Bulle bittet. Der Papst gewährte dies nebst einem huldvollen Schreiben vom 15. Juni 1580.

Wie hart es jedoch den viel angefochtenen Mann ankam, sich aus seinen Verirrungen herauszufinden, zeigte sich bald darauf bei Gelegenheit einer Disputation, welcher er präsidirte; hier ließ er Aeußerungen über das Wesen der guten Werke fallen, die nicht ungegründeten Argwohn erregten, als sei seine Unterwerfung nicht aufrichtig. Aehnliche Anläße, wie der Streit mit Marnixius und Horant, erweckten auf's Neue Unruhen, bis der päpstliche Legat J. Franz Bonhomus, Bischof von Vercelli, im Jahr 1585 von der theologischen Facultät eine schriftliche Erklärung, nach der sie sich fortan zu richten hätte, auswirkte.

In diese Zeit fallen die Anfänge des Confliktes der Löwener Professoren mit den Jesuiten Lessius und Hamelius, und eine einseitige Geschichtsschreibung wirft die Schuld dieser Streitigkeiten auf Baius; wie uns scheint, mit Unrecht. Wenigstens liegt kein Grund vor, die Person des Baius dabei in den Vordergrund zu stellen. Daß aber in einer Schule, die ihren Ruhm in der Repristination der streng augustinischen Lehre suchte, die Vorträge des Lessius Aufsehen machen und Gegner finden muß-

1) Die Abschwörungsformel bei Ripalda l. c. Append.

ten, erklärt sich ohne Weiteres. Wenn die Theologie des Baius in der Löwener Facultät Wurzel geschlagen hatte, so konnte man die Ansichten des Lessius nicht aufkommen lassen, und wenn die Parthei des Baius so intriguant war, wie sie geschildert wird, so scheute sie kein Mittel, ihre Gegner zu verdächtigen; der Erfolg hat gezeigt, daß die Gesellschaft Jesu niemals einen gefährlicheren Feind besaß, als den Jansenismus, der ruhelos an seiner Zerstörung gearbeitet hat; und der Jansenismus beginnt ja mit Baius. So lange man diesen innern Zusammenhang der ersten theologischen Fehde gegen die Jesuiten mit den spätern Anfeindungen betont, stimmen wir vollständig zu, können aber nicht zugeben, daß der Orden sich nur in der Defensive soll gehalten haben.

Wenn man freilich, wie Cretineau-Joly und Rapin thun, die Beilegung der Bay'schen Unruhen fast ausschließlich den Jesuiten zuschreibt, weil Bellarmin dessen Theorien zuerst wissenschaftlich überwunden und Tolet durch das Gewicht seines Auftretens ihn zum Schweigen und zur Unterwerfung bewogen habe, so liegt es nahe, in dem Auftreten der Facultät gegen Lessius die Rache des Baius zu erkennen. Dieser soll zwei seiner Schüler, Jansonius und Gravius, veranlaßt haben, sich Abschriften von den Diktaten des Lessius zu verschaffen und eine Anzahl von Propositionen auszuziehen [1]); wir unsererseits möchten lieber den Eifer der Schüler als die Rachsucht des Lehrers für die Anregung des Streites verantwortlich machen. Faßt man aber das scharf Pronoucirte in dem Auftreten des Ordens ins Auge, so möchte man fast zu dem Schlusse kommen, daß gerade durch dieses Auftreten der Baianismus in seine weitere Entwicklungsphase, zum Jansenismus, übergeleitet worden ist.

Unter den persönlichen Gegnern des Baius war nie ein Jesuite genannt worden, und der einzige, von dem wir wissen, daß er bei Prüfung der angeschuldigten Propositionen thätig war, Bellarmin, begünstigte weder damals noch später die Lehren des Lessius; der Jesuite Tolet war unter allen Friedensvermittlern

1) Rapin, Histoire du Jansenisme. pag. 23.

mit Baius der glücklichste gewesen. Es ist darum nicht wahrscheinlich, daß der alte seit Jahren müde gehetzte Mann aus bloser Leidenschaft einen neuen Kampf sollte hervorgerufen haben; und es bedarf auch solcher Vermuthungen gar nicht, um den Ausbruch der Streitigkeiten zu erklären [1]). Bei der strengen und eifersüchtigen Aufmerksamkeit, womit besonders in Universitätsstädten die Facultäten und die Jesuitencollegien einander beobachteten, war es sehr natürlich, daß die neuen Ansichten des Lessius, welchen wissenschaftlichen Werth man ihnen zuschreiben möge, auffallend gefunden und nach der leidigen Sitte jener Zeit denuncirt wurden. Aber Löwen war nicht einmal der Ort, an dem die Streitigkeiten begannen; zu geschweigen von der Opposition, die seit Melchior Canus gegen die Theologie der Jesuiten gemacht wurde, so war doch Spanien das Land, in welchem bei dem Aufschwung, den die theologischen Studien damals genommen hatten, die ganze Bewegung, welche später in der Congregatio de auxiliis gratiae zum Stillestehen gebracht wurde, entstanden war, und fast gleichzeitig war das Auftreten des Michael Marcos und Montemajor zu Salamanca, des Lessius zu Löwen, und des Molina in Portugal.

Die Censur der Löwener Facultät über die 34 Sätze des Lessius war verfaßt im J. 1587 von Heinrich Gravius, später Vorstand der Vaticanischen Bibliothek; im folgenden Jahre erfolgte von der Tochterschule zu Douay eine den Löwenern zustimmende, von Wilhelm Estius abgefaßte Erklärung; den Theologen von Douay aber hat man Baianismus niemals vorgeworfen. Daß aber später die Jansenisten aus den Streitigkeiten de auxiliis gratiae Nutzen zu ziehen suchten, und daß die Geschichtsschreibung darüber nicht frei von Parteiinteresse geblieben sei, haben wir keinen Grund zu läugnen. Ueber die nähern Umstände verweisen wir auf die Schriften von Thomas de Lemos, Theodor Eleutherius (Livin Meyer), Hyacinth Serry, Maximus Mangold u. A.

Baius starb am 15. Sept. 1589 in seinem 76. Lebensjahre.

---

1) Cf. Valerii Andreae fasti pag. 370 seqq.

Er war 14 Jahre lang Kanzler der Universität, 40 Jahre Professor der Theologie gewesen. Sein Vermögen hinterließ er den Armen; sein Name ist verewigt im Collegium Baianum, an dessen Gründung er Antheil hatte [1]). Sein Neffe Jakob Baius, der ihm auf seiner theologischen Laufbahn nachfolgte, ließ ihm ein Denkmal setzen im Collegium Adrianum, das ihm als Schüler und Lehrer theuer geworden war.

Eine besondere Ehre haben ihm später die Jansenisten zugedacht; sie entdeckten nämlich im J. 1683 ein von Jacob de Bay niedergeschriebenes und mehrfach authentisch copirtes Document, wornach Baius in der Nacht seines Todes seinem Neffen wunderbarer Weise erschienen wäre und zu ihm geredet hätte; er habe, so erzählt das Schriftstück, erklärt, daß er zwar im Stand der Gnade sich befinde, aber noch leiden müsse — nicht wegen der Lehre, sondern wegen Vernachlässigung seiner Obliegenheiten als Decan, von denen er nicht gemeint habe, daß sie jenseits so streng beurtheilt würden [2]). Die Verantwortlichkeit für dieses Document können wir füglich den Jansenisten überlassen, die ja auch sonst sich angelegen sein ließen, ihre Sache durch Wundererscheinungen beglaubigt zu sehen; auf die Person des Baius kann der Mißbrauch, der später mit seinem Namen getrieben wurde, keinen Schatten werfen. Er starb versöhnt mit der Kirche, wenn es einer Versöhnung bedurfte bei einem Manne, der zwar in seinem geistigen Wirken zum Irrthum gekommen, mit seinem Herzen aber jederzeit der Kirche angehört hat. Niemals haben seine Gegner seinen persönlichen Wandel angetastet. Tolet giebt ihm das Zeugniß: Baio nihil doctius, nihil humilius; und es ist gewiß ein unbestochenes Urtheil, wenn Cretineau-Joly über ihn sagt: „Il n'était ni un Heresiarque ni un sectaire, mais il y avait en lui de l'étoffe pour ces deux rôles, si dans son coeur la foi ne l'eût emporté sur l'orgueil« [3]).

1) Valerii Andreae fasti pag. 322.

2) Baii opp. II. pag. 244.

3) Histoire de la Compagnie de Jésus. 2. Edit. Paris 1845 seqq. tom. II. pag. 142.

II. Theil.

Das theologische System.

A. Die wissenschaftliche Richtung.

1. Vernunft und Offenbarung.

Baius hat über die theoretischen Grundlagen seiner Theologie kaum ernstlich reflektirt; sie waren ihm durch den Zustand der Theologie seiner Zeit unmittelbar nahe gelegt; es ist merkwürdig, wie wenig man ein Jahrhundert nach der Blüthezeit der Scholastik an dem Suprarationalismus, selbst wenn er wie bei den Reformatoren in ausgesprochenen Irrationalismus verlief, Anstoß nahm. Das Vertrauen auf das philosophische Denken, der Glaube an die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Vermittlung und Erläuterung der Offenbarungswahrheiten war zu sehr erschüttert, als daß man die gefährlichste Blöße der baianisch-jansenistischen Bewegung alsogleich erkannt hätte. Erst nachdem von Spanien aus die richtige Werthschätzung der scholastischen Studien wieder angebahnt und der Theologie nach Ueberwindung des Nominalismus ein neuer Geist eingehaucht worden war, ergab sich für die jansenistische Partei die Veranlassung, sich über das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung auseinanderzusetzen, und ergaben sich die Theorien, wie sie von Jansenius in seinem liber procemialis de ratione et auctoritate in rebus theologicis, und fragmentarisch in Pascal's Pensées entwickelt worden sind.

Je wichtiger die Prüfung der wissenschaftlichen Theorien für die Beurtheilung eines theologischen Systems ist, um so mehr halten wir es für nothwendig, unsere Untersuchung über die wenigen Andeutungen des Bains hinaus auf den Jansenismus im Ganzen zu erstrecken; vielleicht können manche Anschauungen auch unsrer Zeit über das, was man fromme und mystische Theologie zu nennen liebt, eine Berichtigung finden.

Bains will eine neue Methode in das Studium der Theologie bringen, welche der scholastischen geradezu entgegengesetzt ist; er will positive Theologie, Begründung der Dogmen aus der heil. Schrift und den Vätern [1]). Die Philosophie hat nach seiner Meinung nur dazu beigetragen, die in der Schrift und den Schriftdenkmalen der heil. Väter als ausgemachte Glaubenssätze vorgetragenen Wahrheiten durch die Form der scholastischen Disputation als zweifelhaft darzustellen, als offene Fragen zu behandeln [2]). Die philosophischen Irrthümer haben den Theologen den richtigen Standpunkt der Betrachtung geraubt. Die Philosophen betrachten den Menschen, wie er jetzt ist; der Glaube aber sagt uns, daß der Mensch ursprünglich ganz anders angelegt gewesen sei; man müsse also den Menschen vom Standpunkt des Glaubens aus betrachten, damit man nicht in die irrthümliche Annahme, daß der erste Mensch über seine ursprüngliche creatürliche Beschaffenheit durch übernatürliche Gnadengaben erhoben worden sei, verfalle [3]). Das Philosophiren über den Menschen, dessen Kräfte und Fähigkeiten müßte sich auf die Erfahrung, die wir am jetzigen Menschen machen, stützen; so z. B. müßte für den scholastischen Satz, daß es eine natürliche Liebe zu Gott gebe, die Erfahrung angerufen werden; allein eine solche Erfahrung können auch die Philosophen nimmermehr machen, da thatsächlich eine rein natürliche Liebe, unbeeinflußt sei's von der cupiditas terrena, sei's von der cupiditas coelestis, niemals existirt; zum mindesten habe der Einzelne keine Erfahrung davon, ob er den

1) De sacrificio cap. I. u. a. O.
2) Cf. De peccato orig. Praefat.
3) De prima hominis justitia lib. I. cap. VIII.

habitus der Liebe haben könne, ohne daß Gott ihn eingießt [1]).

Während er aber eine Wahrnehmung oder Erfahrung natürlicher Zustände des Menschen läugnet, nimmt er ähnlich wie Calvin den ersten Stein zur Construktion des theologischen Systems aus der individuellen Empfindung, aus der unmittelbaren Erfahrung der Sünde im Innern des Menschen. In der Scholastik erscheine es, als müsse man die Lehre von der Erbsünde erst aus andern bekannten Glaubenssätzen deduciren und als denkbar erweisen; als ob diese Lehre eine künstlich hergestellte, verborgene wäre, die wir uns wohl denkbar zu machen und zu glauben, auf keine Weise aber zu empfinden und zu erkennen vermögen, und als ob die alten Väter diese Lehre mehr nur mit Absicht gesucht, als vorgefunden haben [2]). Indem Baius von dem subjectiven Glaubensbewußtsein, der innern Erfahrung, ausgeht, nähert er sich in bedenklicher Weise der Lehre der Reformatoren; und indem er die Sünde als Begriff der natürlichen Erfahrung nimmt, verliert er den richtigen Supranaturalismus; auch darin nähert er sich dem Protestantismus, daß er die intellektuelle Seite des Geistes zu sehr in den Hintergrund treten läßt hinter die ethische, und unter dem Vorgeben, die Theologie aus einer theoretischen zu einer praktischen Disciplin zu machen, streift er von ihr alle Wissenschaftlichkeit ab, und verfällt einem Subjektivismus und Mysticismus, der im jansenistischen sittlichen Rigorismus sein Seitenstück hat.

Aus den wenigen Andeutungen des Baius sind doch die Grundzüge der ganzen jansenistischen Richtung zu entnehmen,

---

1) De charitate cap. V.

2) De pecc. orig. Prooem: Ne quis forte obscuris et involutis quorundam disputationibus illusus, suspicetur illud non esse rem in scripturis sacris explicatam et fidelibus notissimam contra quam, quamdiu in hac vita sumus, quotidie dimicamus, et gloriosa exercemus certamina; sed imaginariam, abditam et veluti a somniante confictam; quae cogitari possit et credi, sed nulla ratione sentiri aut intelligi: de qua sic disseruerint veteres Ecclesiae doctores, ut illam magis quaesivisse quam invenisse videantur.

wir werden aber zur nähern Ausführung die Darstellung des Jansenius selbst beiziehen müssen.

Wie oben bemerkt, geht die Philosophie in die Irre, weil sie den Menschen nimmt, wie sie ihn im jetzigen Zustand findet, weil sie pelagianisch den jetzigen Zustand der gefallenen Natur für den natürlichen Zustand des Menschen nimmt; sie hebt sich eigentlich selbst auf; denn indem die Vernunft sich für befähigt hält, Wahrheit zu erkennen, dokumentirt sie eben, daß sie sich selbst nicht versteht, daß sie sich für ein Licht hält, während der Glaube uns sagt, daß ohne das göttliche Licht in uns nur Nacht und Dunkel ist.

Es fällt für eine solche Theorie alles das hinweg und außer Berechnung, was wir Natur, natürliche Erkenntniß, natürliche Bestimmung des Menschen nennen. Der Uebergang zu dieser Theorie ist nicht unvermittelt; er ist begründet in der aus der zerfallenden Scholastik fließenden Zeitströmung. Die Begrenzung der Philosophie in das Gebiet der natürlichen, empirischen Wahrheiten, die scharfe Entgegensetzung der philosophischen und theologischen Wahrheit, welche in dem bekannten Satze, daß etwas philosophisch wahr und theologisch falsch sein könne, ihren Ausdruck gefunden hat, mußte Diejenigen, die auf dem gläubig theologischen Standpunkt standen, in jenen überspannten Supranaturalismus einführen, welcher die Natur selbst gänzlich verkennt; Bains hat nur den letzten Schritt gewagt, wenn er, was wir das Uebernatürliche nennen, Natur des Menschen nennt; denn was die nominalistischen Scholastiker unter natura pura, noch mehr, was die Reformatoren unter natura lapsa verstanden, konnte unmöglich das von Gott erschaffene Menschenwesen vorstellen.

Die hieher gehörigen Ausführungen über das Natürliche und Uebernatürliche, über natürliche und übernatürliche Bestimmung des Menschen müssen unten im Zusammenhange des Systems berücksichtigt werden.

Es ist von diesem Standpunkt aus allerdings leicht zu sagen, wie wir zu einer Erkenntniß nicht kommen; schwieriger war zu erörtern, ob es demnach überhaupt eine Erkenntniß gebe, und wie wir derselben theilhaft werden.

Janſenius geht in ſeiner Abhandlung de ratione et auctoritate wie Bains von dem Grundgedanken aus, daß des Menſchen eigentliches Geiſtesleben durch die Mittheilung des göttlichen Geiſtes in der Art bedingt ſei, daß mit dem Verluſt des göttlichen *πνεῦμα* in Folge der Sünde das ganze höhere, geiſtige Weſen des Menſchen vernichtet worden ſei. Der Menſch hat für die höhere Erkenntniß, überhaupt für die höhern Intereſſen kein Organ mehr; die Vernunft iſt als Vermögen einer höhern Erkenntniß erloſchen; an ſie wendet ſich die Offenbarung nicht, mit ihr ſchließt ſie keinen Bund; das Gebiet der religiöſen Wahrheit tranſcendirt den Geſichtskreis der Vernunft abſolut, das einzige receptive Organ für die Theologie iſt das Gedächtniß [1]).

Man redet zwar immer noch von einem natürlichen Licht der Vernunft; es iſt nicht alles ausgelöſcht worden, was dem Menſchen bei der Schöpfung durch Mittheilung des göttlichen Ebenbildes eingeprägt wurde; die Seele des Menſchen kann nicht anders als vernunftbegabt ſein [2]). Allein dieſe Begabung hat keine Beziehung zum höchſten Ziel des Menſchen; von dem Vermögen zu glauben und zu lieben iſt auch jeder Funken, jede zündende Kraft ausgelöſcht worden. Mag man noch einige Samenkörner höhern geiſtigen Lebens entdecken, ſo ſollte man ſie doch vielmehr nur Ueberbleibſel einer Verwüſtung nennen [3]). War dem erſten Menſchen die höhere Erkenntniß gewiſſermaßen in ſeiner Natur gegeben, connaturalis, ſo iſt ſie durch den Sündenfall in demſelben Verhältniß niedergedrückt, in welchem der Wille gebrochen iſt; wie dieſer nur noch im Stande iſt, zu ſündigen, ſo iſt auch die Vernunft kein Vermögen mehr, um die Wahrheit, ſondern nur noch, um den Irrthum zu vernehmen.

Wenn nun aber die Mittheilung der Wahrheit durch göttliche Offenbarung an den Menſchen ergeht, ſo wendet dieſe ſich nicht zunächſt an die Erkenntnißkraft des Menſchen, ſondern an den Willen. Janſen tritt dem Rationalismus entgegen, wornach

1) De ratione et auctoritate cap. 4.

2) Anima hominis nisi rationalis esse non potest. Cf. Augustin. de spiritu et litera cap. 28.

3) De statu nat. lapsae lib. IV. cap. 16; lib. I. cap. 6.

die Offenbarung nur den Zweck hätte, den Menschen über seine Bestimmung zu unterrichten und zu erleuchten; aber indem er das praktische Moment hervorhebt, daß die göttliche Offenbarung es vor Allem auf den Willen abgesehen habe, verfällt er dem Irrthum, wornach der Intellekt durchweg abhängig wäre vom Willen, nicht directrix sondern ancilla des Willens wäre, so daß also viel weniger an der Mittheilung von Wahrheit als an der Bewegung des Willens läge [1]).

Die Vernunft ist demnach vom Willen abhängig; bewegt sich der Wille in dem Kreis seiner Pflichten, so öffnet sich dieser Gesichtskreis für die Vernunft; fällt der Wille von seiner Höhe, richtet er sich auf die irdische Liebe, so zieht er die Vernunft mit sich hinab, daß sie nur im Irrthum sich bewegt, wie der Wille in der Sünde.

Bewegte sich etwa die jansenistische Theorie in dem Gebiet der zwischen St. Thomas und Scotus verhandelten wissenschaftlichen Streitfrage über das Verhältniß des Intellekts zum Willen, so müßten wir uns weiter darauf einlassen; hier sei nur bemerkt, daß jede Abweichung von dem Aquinaten nach der Seite der Skotisten mehr und mehr dem Jansenismus entgegentreibt, weil sie das praktische Interesse der Offenbarung auf Kosten des theoretischen hervorhebt [2]). Jansenius aber geht in der Werthschätzung des Erkenntnißvermögens radicaler zu Werk; nach ihm wendet sich die göttliche Offenbarung nicht an die Vernunft, sondern an das Gedächtniß; sie soll nicht des Menschen geistiger Besitz werden, sondern soll mit den Sinnen (Gehör) aufgefaßt, und durch den Willen (Glauben) festgehalten werden.

Könnte auch die durch die Gnade in ihren ursprünglichen Besitz restituirte Vernunft eben auf Grund einer höhern Wahr-

1) Auch Pascal meint, eine vollkommen klare Offenbarung würde nur dem Verstande dienen und dem Willen schaden. Pensées cap. 18.

2) Nur eine Stelle aus St. Thomas sei hier erwähnt, welche uns auch für unsere heutigen Bestrebungen in der Wissenschaft bemerkenswerth zu sein scheint; er sagt: Magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri. S. Th. I. IIae, qu. 109. art. 2.

heitsmittheilung und Kräftigung zu ihrer ersten Bestimmung, das Organ der Wahrheit zu sein, zurückkehren, so ist doch dieses nicht die Intention der christlichen Offenbarung; wir sind in keiner Weise auf das producirende Denken angewiesen; das Philosophiren ist dem Christen unnöthig; es ist ein schwacher Nothbehelf für die Heiden, um ihnen für die verlornen Güter des Heiles einen armseligen Ersatz zu geben; dem Christen kann die Philosophie nichts geben, was er nicht in der Offenbarung hätte, ihm ist sie lediglich ein zeitraubender Umweg.

Die Sache läßt sich plausibel genug darstellen. Der Christ sucht seine beseligende Wahrheit nicht in der Philosophie, sondern im Glauben; ihm geht die Erkenntniß erst auf durch die Liebe, die in uns wohnt durch den heil. Geist. Es ist also vor Allem diese Liebe zu suchen, in ihr sind alle Räthsel gelöst; das Wissen ohne Liebe entfernt uns von unserm Ziele, Philosophie ohne Liebe hält uns ab von der Erreichung der wahren Erkenntniß.

Wenn wir aber bemerken, daß dieses Schlüsse aus jansenistischen Prämissen sind, so müssen wir doch darüber bedenklich werden. Jansenius schreitet consequent fort: die Philosophie ist nicht allein überflüssig für den Gläubigen, sondern auch gefährlich. Gott selbst hat der Wißbegierde heilsame Schranken gesetzt und verwirft die Weisheit dieser Welt; Is. 29, 14; 1. Cor. 1, 19 ff. Der allzugroße Drang des Geistes wird eingeengt in die Schranken einer heiligen Unwissenheit, um ihn die Demuth und die Thorheit des Kreuzes zu lehren [1]). Christus hat in keiner Weise bezweckt, uns zu Gelehrten zu machen, sondern uns die einfache Kenntniß gewisser göttlicher Wahrheiten zu überliefern, deren Wurzeln oder tiefere Gründe in einem dem menschlichen Scharfblick unzugänglichen Abgrund verborgen sind.

Solche Darstellung, so sehr sie sich hinter einen Schein von Pietät stellt, hat doch nur dann ihre Berechtigung, wenn man, wie Jansen thut, natürliche und übernatürliche Offenbarung unterschiedslos zusammenwirft, und wenn man die Vernunft

1) De rat. et auct. cap. 6.

jenem unholden Thiere gleich achtet, das Gott gebildet ad illudendum ei [1]).

Die Geringschätzung der Philosophie ist nicht erst durch die von Baius angebahnte theologische Methode hervorgerufen worden, sondern die fast unbegreiflichen Mißverständnisse, welche vom 16. Jahrhundert an über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie herrschten, haben das Auftreten des Baius möglich gemacht. Die Verachtung und der Hohn, die über die Scholastik ausgegossen wurden, rächten sich dadurch, daß das Verständniß über das Wesen und Ziel der wissenschaftlichen Theologie verdunkelt wurde; man erkannte in der philosophischen Behandlung der Glaubenswahrheiten nicht mehr das Streben nach wissenschaftlicher Erkenntniß, sondern das Forschen und Ringen nach dem Besitz der Wahrheit, und glaubte diesem Rationalismus entgegen den Glauben als die einzige Quelle der beseligenden Wahrheit hervorheben zu müssen; man vergaß das Anselm'sche fides quaerens intellectum, schob den Scholastikern das Streben zu, durch den intellectus die fides gewinnen zu wollen, und das Resultat war, daß man beim Glauben stehen blieb, ohne ein Verständniß dafür zu suchen; man begnügte sich mit dem Wahrheitsbesitz, „welcher die einfältige Magd weiser macht, als die Weisen der Welt" [2]). Unter diesem Gesichtspunkt erscheinen alle tiefern und subtilern Fragen nur geeignet, das einfache Wahrheitsbewußtsein zu verdunkeln; sie sind vorwitzige Wagnisse, deren Strafe Zweifel und Unsicherheit, gewissermaßen geistiger Selbstmord ist [3]).

Am gründlichsten, meint Jansen, erkennt man dies an den alten Philosophen, die heute Akademiker sind und morgen Peripatetiker werden; was ihnen heute probabel ist, halten sie morgen für falsch; was gestern wahr, das ist heute unwahrscheinlich und paradox. Wie die Brandung des Euripus, so wogt eine solche Theologie hin und her, kommt und geht, und fabricirt aus

---

1) Ps. 103, 26.
2) De rat. et auct. cap. 8.
3) L. c. cap. 25. 28.

Ungewissem Gewisses und aus Gewissem Ungewisses, je nach dem Beifall der Hörer [1]).

Solche Argumente haben bei der Menge ihre Wirkung nie verfehlt: je drastischer die Schilderung, desto wirksamer; Jansen ist darum nicht verlegen. Es ist ihm Thatsache, daß die Theologie durch die Speculation corrumpirt worden ist von Origenes an bis zur Scholastik herab. Sobald die dialektische Methode in den Schulen um sich gegriffen hatte, ward Keiner mehr für einen tüchtigen Theologen gehalten, der nicht seine besten Jahre mit dialektischen und metaphysischen Speculationen hingebracht; gieng man auch von da zur Theologie über, so nahm man sich nicht mehr Zeit, die Wahrheit aus den ächten Quellen zu schöpfen, sondern baute sie dialektisch auf. Man rief die Philosophie zu Hilfe, ehe man die Schrift und die Väter befragte, und so bildete sich unabhängig von diesen Quellen ein System, in welches man die Dogmen einzwängte ohne weitere Rücksicht auf theologische Wahrheit. Daher, meint Jansen, seien einzig jene schiefen Begriffe von Gnade und Freiheit, von guten Werken, vom Stand der bloßen Natur, von Tugenden der Philosophen, daher die künstlichen Eintheilungen der Gnade u. s. w. abzuleiten. Was man anfangs schüchtern behauptete, habe man später mit siegesgewisser Kühnheit als Wahrheit überliefert [2]). Daran habe sich bald alles Andere geknüpft, was solche Methode sittlich Gefährliches habe, daß nämlich dialektische Siege mehr galten als die Wahrheit, und die Auktorität gering geachtet wurde; das Ende sei entweder Verzweiflung an der Wahrheit, oder Verzweiflung an der Vereinbarung der getrennten Ansichten und Parteien, und zuletzt Laxheit der Moral [3]). Die Philosophie, wie sie Mutter der Häretiker geworden, wird in ihrer Anwendung auf die Bestimmung der göttlichen Geheimnisse Mutter der Irrthümer.

Und all dieses ist nicht etwa zufällige Folge des Gebrauchs der Philosophie. Nicht im Mißbrauch, sondern im Wesen dieser

1) L. c. cap. 28.
2) L. c. cap. 3.
3) L. c. cap. 8.

selbst liegt die Gefahr, der Schaden für die Theologie. Die geoffenbarte Wahrheit entzieht sich schlechthin der Vernunftforschung; man kann an sie nicht mit den Gesetzen der menschlichen Logik hinankommen; „in übernatürlichen Wahrheiten kann weder der Geist sein eigener Führer sein mit seinem eigenen Lichte, noch hat er Gott zum Führer." Die natürlichen Axiome, z. B. daß zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, unter sich gleich sind, dürfen nicht auf die Mysterien angewendet werden. Demnach müßten die Denkgesetze der natürlichen Vernunft sozusagen außer Cours gesetzt werden, zu Gunsten einer neuen Logik der Offenbarung.

Bekannt sind die Vorwürfe, welche man in älterer und neuerer Zeit den Scholastikern gemacht hat; daß sie eine theologische Wissenschaft gebaut haben auf dem Schema einer Philosophie, die allen Einflüssen des Christenthums sich entzieht, die nicht, wie man mit Nachdruck verlangt, aus christlichen Principien herausgewachsen ist; daß sie auf die übernatürlichen Geheimnisse dieselben Kriterien der Denkbarkeit und Vernünftigkeit angewendet, wie auf die Wahrheiten, deren die Beobachtung sich bemächtigen kann; man bedachte nicht, daß die Offenbarung der Vernunft gegeben ist und deren Gesetze nicht umstößt.

Und wie verhält sich die Kirche zu dieser scholastischen Weise? Die Anwendung der Philosophie in der Theologie, antwortet Jansen, war von jeher in der Kirche nicht gebilligt worden. Die Kirche besteht auf dem Grund der Schrift und Ueberlieferung; aus der im Gedächtniß fortgepflanzten Offenbarung entspringt die christliche Weisheit; ist ja auch jene ewige Weisheit, welche das Wort des Vaters ist, von welchem als dem Urquell und dem Urbilde alle unsere Weisheit stammt, aus dem fruchtbaren Gedächtnisse des Vaters hervorgegangen. Darum haben auch die Apostel nicht der Demonstration, sondern der wörtlichen Wiedergabe des Gehörten sich beflissen [1]); so auch die ältern Väter. Daraus soll jedoch nicht folgen, daß die Vernunft ganz unthätig zu sein habe; ihr Gebiet ist die Controverse mit

1) L. c. cap. 4.

der Häresie. Denn da die Irrlehren aus Irrthum des menschlichen Denkens entspringen, so muß es auch möglich sein, von dieser Seite aus den Irrthum aufzudecken. So wars vor Altem; die Speculation war nicht Selbstzweck; nur wenn es eine durchaus zwingende Nothwendigkeit erforderte, um die Integrität der Heilswahrheit gegen die Häretiker zu wahren, haben die Väter zuweilen auch tiefere Forschungen über die Geheimnisse angestellt, und so ergab sich ein Zuwachs oder vielmehr eine Entwicklung der Wahrheit [1]). Es soll also die dialektische Fortbildung des Dogma nicht übersehen werden; aber abgesehen davon, daß eine solche Entwicklung nur mit Rücksicht auf die Häresie geschah, so unterschied die praktische Forschung sich in zweifacher Weise von der Scholastik, 1) dadurch, daß sie ihre Argumente nicht aus der Philosophie nahm, sondern aus Schrift und Tradition (oder wenn man so will, sich auch in dialektischen Fragen am Dogma orientirte), und 2) daß sie sich nicht in curiose, frivole und nutzlose Distinktionen einließ.

Sobald Origenes die Speculation zum Selbstzweck machte und speculirte, um zu erkennen, so bald ward er der Unglückliche, in dem alle Häresien präformirt sind, so bald ist er das große und leuchtende Beispiel menschlichen Vorwitzes und göttlicher Züchtigung geworden.

Die Entwicklung aber der Glaubenswahrheit denkt sich Jansen so. Die göttliche Offenbarung ist in Ideen gegeben, die einer Explication fähig sind; wenn sie selbst positiv von Gott gegeben sind, so ist auch das, was durch Vernunftschluß daraus abgeleitet wird, der Kirche von derselben göttlichen Auktorität geoffenbart, welche die Apostel beglaubigt hat; Gott ließ auf diese Weise die Häresien der Kirche zu Nutzen werden, aber nicht um den Verstand dadurch zu bereichern [2]). Denn das Heilsinteresse, das einzige, welches der Mensch hat, ruht im Glauben, nicht im Wissen. Ja auch hier, der Häresie gegenüber, ist es nicht eigentlich

1) Major quaedam scientia rerum divinarum ad posterorum saecula derivata. L. c. cap. 5.

2) L. c. cap. 9.

der menschliche Verstand, welcher die Entwicklung der Wahrheit befördert, sondern die höhere Erleuchtung, welche im Interesse der kirchlichen Wahrheit die Organe der lehrenden Kirche fähig gemacht hat, es mit den Häretikern aufzunehmen. Hat auch der hl. Augustin den höchsten Glanz menschlicher Wissenschaft um sich verbreitet, hat er durch seine natürliche Begabung alle Andern überragt, so ist das zwar eine glänzende Beigabe gewesen, ganz geeignet, den Pelagianern zu imponiren, allein der Schwerpunkt ruhte doch darin, daß Augustin als das hervorragendste Organ der Kirche von übernatürlicher Kraft getragen und erleuchtet war [1]).

Man beachte, wie hier Wahres mit Scheinbarem vermischt ist. Ohne auf den Proceß der Dogmenentwicklung hier näher einzugehen, wollen wir nur Folgendes bemerken. Die Dogmenentwicklung ist allerdings nicht ohne höhere Einwirkung, ohne das magisterium Spiritus S. vor sich gegangen; allerdings waren die Lehrorgane der Kirche, welche in den entscheidenden Kämpfen das Wort führten, zugleich Heilige, Männer, denen das Christenthum innerlich geworden, über welchen die Gnade Christi gewacht, denen die Weisheit aus dem Gebete geflossen ist. Es gereicht zum großen Ruhm der Kirche, daß die Männer, welche die geistigen Größen ihrer Zeit waren, zugleich die größten Heiligen wurden. Aber ist dies nicht vielmehr ein Beweis dafür, daß Gott die Geister in seinen Dienst zieht, ohne ihre persönliche Kraft zu vernichten? Sie unterscheiden sich von den unmittelbaren Empfängern der Offenbarung, den Aposteln, eben dadurch, daß sie wissenschaftliche Größen waren; daß ihnen nicht neue Inspirationen gegeben wurden, sondern die in Schrift und Ueberlieferung grundgelegten Heilslehren durch Nachdenken erschlossen wurden.

Wir werden auf diese Weise zu der Betrachtung über das Wesen der Auttorität in der Kirche hinübergeleitet; zuvor jedoch müssen wir noch Einiges beibringen, um unsere Darstellung der jansenistischen Theorie zu ergänzen. Die bisher entwickelten

1) L. c. cap. 17.

Grundsätze stehen vollständig im Zusammenhange mit den theologisch-anthropologischen Irrthümern des Baius; es ist nur die praktische Ausprägung dieser Gedanken, wenn derselbe sagt: philosophorum virtutes sunt vitia.

Da es aber in keiner Frage leichter ist, als gerade hier, die religiöse Empfindung für sich zu gewinnen und die Menge durch frommen Schein zu bestechen, so wundern wir uns nicht, wie man Ansichten, die man an Jansen auf den ersten Blick als irrthümlich erkennt, bei Pascal als geistreich bewundert. Pascal, einer der Ersten unter den Klassikern der französischen Sprache, der geistvolle, aber unzureichend theologisch gebildete Apologet leidet in der That in dieser wichtigen Frage an einer gefährlichen Unklarheit; seine Pensées ruhen auf rein subjektiven Grundlagen, bleiben lediglich auf dem Boden der Reflexion haften; sie verlangen, daß man sich durch dasselbe vernünftige Denken, welches doch der übernatürlichen Wahrheit sich in keiner Weise bemächtigen kann, dem Christenthum in die Arme führen lasse. Von dem allgemeinen und in dieser Allgemeinheit allerdings richtigen Satze, daß man Gott nicht ohne Christus erkennt, wird weiter argumentirt: man wird meistens irre gehen, wenn man, um Gottes Dasein zu erweisen, auf die Natur als seine Offenbarung zu sprechen kommt. Zwar sagt die heil. Schrift, daß die Himmel Gottes Herrlichkeit erzählen (Ps. 18). Aber damit wolle nicht gesagt sein, daß Alle aus den Geschöpfen den Schöpfer erkennen; Diejenigen, die ihn erkennen, erkennen ihn nur deßhalb, weil zugleich ein höheres Licht über sie kommt. Die speculativen Beweise verwirren nur und überzeugen höchstens einen Augenblick; sie vermögen vielleicht eine speculative Erkenntniß zu erzeugen; Gott aber nur so erkennen, das heißt ihn nicht erkennen. Die Spekulation führt entweder zum Atheismus oder zum Deismus [1]).

Pascal liebt es nicht, Begriffe zu entwickeln, darum werden seine Sentenzen vieldeutig; Viele werden unbedenklich z. B. den Satz unterschreiben: wenn man Alles der Vernunft unterwirft, so wird unsere Religion nichts Geheimnißvolles und Uebernatür-

1) Pensées cap. 20.

liches mehr haben; wenn man die Principien der Vernunft verwirft, so wird sie abgeschmackt und lächerlich sein [1]). Aber sie beachten nicht, daß der Gedanke Pascals die beiden Gebiete hermetisch abschließt, und das Auge der Vernunft zur Ruhe gehen heißt, wenn der Sternenhimmel der Offenbarung aufgeht — so ward Pascal von seinem Vater gelehrt, wie seine Schwester und Biographin uns berichtet.

Der Jansenismus, wenn man ihm eine geistigere Seite abgewinnen will, wie Pascal, zieht sich auf die Mystik zurück; von der Vernunft (raison) appellirt er an das Herz [2]). Auf die Stimmung des Herzens kommt es an, ob uns die Dinge wahr oder falsch erscheinen; und wie z. B. Krankheiten, ja selbst gewöhnliche Störungen in den Bequemlichkeiten des Lebens auf diese Stimmung einwirken, so können sie geradezu Quellen des Irrthums werden. Und so ist der Mensch ohne Gnade, dessen Herz keine Ruhe findet, ein Wesen voll unauslöschlicher Irrthümer. Die beiden Principien des Erkennens, die Vernunft und die Sinne, hintergehen sich gegenseitig. Die Sinne hintergehen die Vernunft durch falschen Schein; aber diese nimmt ihre Rache und begeht an ihnen wieder dieselbe Betrügerei; die Leidenschaften der Seele verwirren die Sinne.

Traurige und nur zu wahre psychologische Erfahrungen! Aber zum Glück nicht das letzte Wort, das die Wissenschaft über die menschliche Natur zu sprechen hat. Augustin selbst, der unvergleichliche Gewährsmann der Jansenisten, nimmt keinen Anstand, jenes Wort Sallust's zu adoptiren: **falso queritur de natura sua genus humanum.**

2. Die Auktorität in der Kirche.

Auch in dieser Frage halten wir für angemessen, vor allem den weitern Ueberblick zu gewinnen über die Haltung und Stellung

1) L. c. cap. 5.

2) „Das Herz hat seine Vernunftgründe, Gründe, welche die Vernunft nicht kennt." Gratry, über die Erkenntniß Gottes, deutsch von Pfahler. Regensburg 1858. I. S. 304.

der ganzen Partei, die ihre Anfänge auf Baius zurückführt. Die Systeme richten sich in ihrer Entwicklung, und die vollendete Frucht gibt ein Kriterium ab für die Beschaffenheit der Wurzel, der sie entsprossen, und des Bodens, auf dem sie gewachsen.

Der schlecht motivirte Bruch des Baius mit der Wissenschaft seiner Zeit und der Suprarationalismus, der zuletzt alles Verständniß für die Bedeutung der Wissenschaftlichkeit untergräbt, hat sich schwer gerächt in der Geschichte des Jansenismus. Dieser selbst bietet hauptsächlich zwei Erscheinungen, welche ihn von andern häretischen Bestrebungen unterscheiden. Fürs Erste war das ganze System von Opposition gegen die römische Kirche, wie es in Frankreich organisirt wurde, an zwei ganz äußerliche Streitfragen geknüpft, die Frage nämlich über die Authentie und den Sinn der päpstlichen Bullen (gegen Baius von Pius V. im J. 1567; von Gregor XIII. im J. 1579; gegen die Jansenisten von Urban VIII. im J. 1653), und die Frage betreffend den Anspruch des römischen Stuhles, über Thatsachen unfehlbar zu entscheiden.

Man hat es sodann, und das ist der zweite Punkt, den Jansenisten sehr übel vermerkt und als eine besondere Perfidie ausgelegt, daß sie ihre Verbindung mit der Kirche nicht offen abgebrochen haben. Sie konnten aber das nicht wollen; sie konnten und wollten nicht Protestanten werden; ihr ganzer Einfluß hieng davon ab, eine Kirche *in* der Kirche zu gründen. Für eine Ausscheidung aus der Staatskirche hätten die alten Familien in Frankreich, die erblichen Inhaber der Parlamentsstellen, sich nicht mehr begeistert, seit die Hugenotten unterlegen waren. Das jansenistische Treiben mußte allerdings mit dem Protestantismus sich vielfach begegnen, aber nur, um von ihm abgestoßen zu werden. Der Protestantismus ruht auf demokratischer Grundlage und hat nach dem natürlichen Gesetze seiner Entwicklung in der Despotie geendet. Der jansenistische Subjektivismus dagegen ist streng aristokratischer Natur, starre Aristokratie mit all den verjährten Ansprüchen nach oben und nach unten, an die Krone und an die Gesellschaft. Habert nennt ihn un Calvinisme de longue robe.

Baius hat es zum Theil zu verantworten, daß an die Stelle der lebendigen kirchlichen Auktorität ein todter Buchstabendienst,

allerdings weniger ein Cult der heil. Schrift, als des heil. Augustinus getreten ist. Fragt man aber nach dem Grunde, warum gerade und fast ausschließlich Augustinus, so tritt das Willkührliche des Verfahrens recht zu Tage. Sie berufen sich auf das hohe Ansehen, das Augustin in der Kirche behauptet, und benützen dieses Ansehen, um die Auktorität der Kirche wegzustoßen; sie behandeln die römische Kirche als Partei und verurtheilen sie durch das Ansehen des heil. Augustin.

Auf diese Weise verliert der Jansenismus den richtigen Begriff und die Bedeutung der Tradition in der Theologie aus dem Gesichte; denn das Verständniß für die Tradition, für die Dogmenentwicklung und für die Kriterien des Lehrbegriffs einer bestimmten Zeit hängt davon ab, daß man sich klar wird fürs Erste über den Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit, oder über das unfehlbare Organ der kirchlichen Lehrauktorität, und fürs Zweite über die Bedeutung der Wissenschaft für die kirchliche Lehrentwicklung.

Nach jansenistischem Grundsatze wird die Wahrheit nicht geistiges Eigenthum des Einzelnen, darum muß der Buchstabe der kirchlichen Lehre, die als Ueberlieferung erkannt wird, sich fixiren, wir möchten sagen krystallisiren. Es darf nicht dem menschlichen Geiste überlassen bleiben, sich mit der gegebenen Ueberlieferung ein Geschäft zu machen. Wer aber den geistigen Proceß verkennt, den das Dogma im Gange der Jahrhunderte durchlaufen hat, der kann nicht den Endpunkt dieses Processes, die jeweilige Form der Lehrverkündigung, den jeweiligen Lehrbegriff, zum Ausgangspunkt nehmen, sondern muß an den Anfang zurückkehren; wenn man dessenungeachtet nicht bei dem protestantischen Schriftprincip stehen bleiben will, so wird man sich fragen müssen: wo hat die Ueberlieferung ihren endgiltigen Ausdruck gefunden? Zunächst wäre an die Concilien zu denken; aber nicht einmal diese sind an sich ein zuverlässiger Ausdruck der kirchlichen Lehre; sie sind nicht die principielle Quelle der Lehre, sondern erlangen ihre Geltung erst durch den Nachweis ihrer Uebereinstimmung mit Augustin. Dem Petavius, welcher eine Dissertation über die Auslegung des Concils von Trient

und über die Lehre des heil. Augustin veröffentlichte, wurde geantwortet, man müsse das Concil nach dem heil. Augustin auslegen [1]).

Dieser Kirchenvater ist also der Fels, auf den die kirchliche Lehre gebaut ist; und zwar liegt sein Vorzug nicht so fast in seiner hervorragenden Geistesbildung, als in seiner providentiellen Stellung als hauptsächlichstes Organ des heil. Geistes. Die Zeugnisse dafür aber werden — und das unterscheidet sie von den Protestanten — nicht allein aus der innern Erhabenheit seiner Schriften, sondern, wie oben bemerkt, aus der Anerkennung, womit die Kirche von Alters her die augustinischen Schriften ausgezeichnet habe, genommen. Es ist somit den letzteren in der Kirche eine Stelle eingeräumt, ähnlich wie dem geschriebenen und ungeschriebenen Worte Gottes selbst, welches ja auch einerseits uns von der Kirche als authentisch verbürgt ist, andererseits selbst wieder der Grund ist für unsern Glauben an die Kirche; es erübrigt nur noch, dem heil. Augustin dieselbe Inspiration zuzuerkennen, welche den Aposteln zu Theil ward; und es fehlt dazu nach der Meinung der Jansenisten nicht viel [2]).

Der Gedankengang, in welchem Jansen seine Auffassung von der Auctorität Augustins rechtfertigt, ist kurz dieser. Augu-

---

1) Histoire générale du Jansenisme. Par M. l'Abbé ... (Gerberon). Amsterdam 1700. tom. I. pag. 377. — Arnauld in seiner Schrift über die häufige Communion ist mit dem Tridentinum nicht zufrieden, weil es mehr nur die Folgen eines innern Uebelstandes in der Kirche als die Wurzel desselben habe abschneiden wollen. Noch gehässiger äußert sich du Vergier de Hauranne, Abt von St. Cyran; in einem Gespräch mit Vincenz von Paul sagt er über das Concil: Ne me parlez point de ce concile, c'était une assemblée de scolastiques, où il n'y eut qu'intrigues, que cabales et factions. Rapin, histoire du Jansenisme pag. 321.

2) Sicherlich sind einzelne Gegner der Jansenisten, wie der Jesuite Adam, gegen welchen Cardinal Noris schrieb, in der Abschätzung des heil. Augustin zu weit gegangen; dennoch hat man kirchlicherseits niemals eine erhebliche Gefahr davon befürchtet; denn man war niemals der Meinung, daß von seinen Schriften wie von dem Gesetze Gottes gelte: jota unum aut unus apex non praeteribit.

stin, der Paulus seines Jahrhunderts, ward von der göttlichen Vorsehung auserwählt, die kirchliche Einheit nach allen ihren Beziehungen und gegen alle Irrthümer zu repräsentiren und zu vertheidigen [1]). Er ist der Erste, welcher die Einsicht in die Gnade als Fundament der christlichen Religion vermittelt hat [2]). Von ihm kann man sagen, er habe in der Darstellung und Entwicklung der Gnadenlehre das geleistet, was man dem Evangelisten Johannes in der Verkündigung der Gottheit des ewigen Wortes verdankt. Denn gleichwie Johannes der Erste gewesen, der aussprach: im Anfang war das Wort, obschon dies den übrigen Aposteln ebenfalls geoffenbart worden war, so habe Augustin zum erstenmal den Inhalt dessen, was den Vätern vor ihm im Glauben nur implicite gegeben war, kund gemacht, und die verborgenen Reichthümer der Gnade und Liebe für die Erkenntniß der Gläubigen aufgeschlossen. Ja, da die Gnade eben den neuen Bund ausmache, so habe Augustin gewissermaßen den neuen Bund verkündet. Gleichwie die Kirche die Aufgabe hat, die Artikel des Glaubens gegen die Angriffe der Häretiker, oder gegen die Verdunklung durch menschliche Schwäche zu vertheidigen und auseinanderzusetzen, so habe umgekehrt Augustin für die Kirche denselben Dienst geleistet, er, das Gefäß der Erwählung, das durch Gott selbst vom Mutterschoße ausgesondert worden zu diesem Werke. Während darum in allen andern Fällen die Lehrer der Kirche ihre Kenntniß und letzte Entscheidung von der Kirche zu holen gewöhnt sind, hat in Sachen der Gnade die Kirche — nicht die verschiedenen Väter und Lehrer — sondern einzig den heil. Augustin zu Rathe zu ziehen.

Wie kommt Augustin zu dieser Ausnahmestellung? Hat Jansen keine Ahnung davon, daß durch sie jeder stichhaltige Begriff von kirchlicher Lehrentwicklung, Tradition und Auktorität unmöglich gemacht wird? Darum kümmert sich Jansen wenig; das unverbrüchliche Ansehen Augustins ist nun einmal thatsächlich durch seine Schüler nicht nur, sondern durch eine Reihe römischer

1) De ratione et auctor. cap. 12. 17.
2) Ibid. cap. 13.

Päpste unter stillschweigender oder ausdrücklicher Zustimmung aller kirchlichen Lehrer befestigt.

Aus all diesem folgt, welch eine Verwegenheit es ist, von Augustin abzugehen, oder gar über ihn hinausgehen zu wollen. Niemals haben die eifrigsten Vertheidiger der päpstlichen Auktorität die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes mit solcher Bestimmtheit behauptet, als wie Jansen und seine Anhänger dieselbe dem hl. Augustin zuschreiben, so zwar, daß es sich dem Jansen nicht darum handelt, seine Ansichten als wahr oder falsch — sondern einfach als augustinisch darzustellen. Zwar gibt er sich das Ansehen, als wolle er in seinem »Augustinus« rein objectiv die Lehre dieses Kirchenvaters darstellen, und erklärt mit Bestimmtheit und Emphase seine Unterwerfung unter den römischen Stuhl [1]). Aber daraus folgt weiter nichts, als daß er im äußersten Falle von dem Papst, der den Augustin nicht studirt hätte, ad Papam melius informandum appellirt hätte, und daß ganz in seinem Sinn das Wort verbreitet wurde unter seinen Anhängern: malo errare cum Augustino, quam bene sentire cum Papa [2]).

Es ist merkwürdig, welche Vorstellung man sich von Augustin machte. Er soll nicht nur alle weltlichen Wissenschaften von sich selbst ohne Lehrmeister erlernt, sondern auch seine erhabene Theologie, ohne einen Vorgänger gehabt zu haben, unmittelbar nach seiner Taufe durch göttliche Inspiration erhalten haben [3]). Abgesehen davon, daß er ein Weltwunder natürlicher Begabung

---

1) Quidquid ab ista Petri cathedra, in cujus communione a teneris vixi, et porro vivere et mori fixum est, ab isto Principis Apostolorum successore, ab isto Christo Domini nostri vicario, ab isto Ecclesiae christianae universae Capite, Moderatore, Pontifice, praescriptum fuerit, hoc teneo, quidquid improbatum, improbo, damnatum damno, anathematizatum anathematizo. l. c. cap. 29.

2) Histoire generale tom. II. pag. 197.

3) Quid enim mirum, imo vero quid non maxime consentaneum, si non universam profunditatem doctrinae ejus et sublimitatem illius ingenii, quod universas liberales artes sine magistro suo Marte perdidicit, cui altissima illa Theologia, quam omnis posteritas admiratur, nemine praeeunte, mox a baptismo celitus inspirata est, tarditas nostra consequatur. De statu pur. nat. lib. I. cap. 15. fol. 306.

gewesen, so muß angenommen werden, „daß er von einem Strahle des Lichtes der Glorie getroffen worden, mit dem er jene Mysterien in dieser Nacht der Unwissenheit und in dieser Menge der Aergernisse so klar durchdrungen hat“ [1]).

Augustin ist gewissermaßen der Fortsetzer der paulinischen Gnadenverkündigung; sie beide charakterisirt es, daß sie den tiefern Sinn, das Verständniß und die Verkündigung der Gnade mehr als alle Andern gefördert haben, und zwar nicht in Folge menschlichen Studiums, sondern durchleuchtet und durchglüht von der Flamme der himmlischen Liebe [2]).

So ist Augustin die einzige Quelle, aus welcher die Lehre von der Gnade, somit im Grunde die Theologie überhaupt, zu schöpfen ist; von ihm haben Alle gelernt. „Was nämlich an wahrer Theologie in der Scholastik des heil. Thomas enthalten ist, ist von Augustin entlehnt.“ „Denn gleichwie das neue Testament nichts Anderes ist als das enthüllte alte, und die Lehre Augustins von der Gnade Gottes nichts Anderes als die Grundsätze des Glaubens in ihre Folgerungen auseinander gelegt: so ist die Summa des heil. Thomas, wo sie Theologie vorträgt, zu großem Theil nichts Anderes, als der zusammengefaßte Augustin, im bestimmten Verhältnisse den natürlichen Principien angepaßt“ [3]). Wenn nach Cicero's Zeugniß die Philosophen aller Richtungen Socratiker sein wollten, weil aus der verschiedenen Auslegung der socratischen Lehre alle philosophischen Sekten entstanden, so müsse man mit viel höherem Rechte von Augustin sagen, daß alle Meinungsverschiedenheiten in der Theologie von der verschiedenen Interpretation seiner Lehrdarstellung herkommen [4]).

Es muß nun aber bemerkt werden, daß die Schroffheiten dieser Auffassung in jener Zeit nicht so deutlich zu Tage traten, wie wir sie hier herausgestellt haben. Denn fürs Erste schlossen Baius und Jansenius nicht alle andern Zeugen der Ueberlieferung thatsächlich von ihrer Beweisführung aus, und die Aus-

1) De rat. et auct. cap. 17.
2) Ibid. cap. 21.
3) Ibid. cap. 22.
4) Ibid. cap. 23.

legung der augustinischen Schriften konnte ebensowenig wie die der heil. Schrift von Seite der Protestanten eine rein objektiv historische oder wissenschaftliche sein, sie geschah eben auf Grund eines bestimmten Glaubensbewußtseins, oder vielmehr, man legte den Standpunkt, den man einmal behaupten wollte, in die Schriften hinein. Jansen erklärt es für eine Fabel, daß es je eine prädestinatianische Sekte gegeben, aus dem natürlichen Grunde, weil er selbst Prädestinatianer war. Auf eine wissenschaftliche Ausgleichung der verschieden lautenden Stellen war es nirgends abgesehen; auf eine Ausscheidung des ächten vom unächten Augustinismus ebensowenig. Die Schriften aus dem augustinischen Schülerkreise galten gleich den augustinischen, so die Werke des Prosper Aquitanus, die Schrift de vocatione gentium, die Bücher hypognosticon, welch letztere Baius noch für augustinisch hält.

Was aber fürs Zweite die Gegner dieser Richtung anbelangt, so waren ihrer die wenigsten im Stande, den tiefsten Grund zu durchschauen, weil sie an ein ähnliches Verfahren gewöhnt waren, und praktisch befolgten, was sie theoretisch nicht wollen konnten. Den Einen, die von der Scholastik abgestoßen worden waren, erschien es als ein Verdienst, auf die ältern Quellen der Tradition zurückzugehen; die Andern, die es noch mit der Scholastik hielten, hatten sich ebenso ihre eigenen Auktoritäten gebildet, an denen sie eben so zähe festhielten, als die Jansenisten an Augustin. Die theologischen Streitigkeiten, die sich um die richtige Auslegung des heil. Thomas drehten, geben kein viel schöneres Bild, als der Streit um den wahren Sinn des heil. Augustin; und diejenigen, welche die jansen'sche Richtung dadurch zu entwaffnen suchten, daß sie das Ansehen Augustins herabdrückten, hatten ein nicht viel besseres Verständniß für das katholische Traditionsprincip; in allen Beweisführungen entschied der Buchstabe des Einzelnen oder mehrerer Einzelnen; selten wußte man die Lehre der Kirche von der persönlichen Auffassung des Einzelnen zu unterscheiden; und als man doch einmal dazu kam, so wurde wiederum nicht die Lehre der Kirche, sondern die Lehre, der unfehlbare Ausspruch des Papstes bei der Differenz

der Kirchenväter als Schlußentscheid betrachtet, und weil man fast durchweg nominalistisch zu denken gewöhnt war, so wurde die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes mit nicht bessern Gründen behauptet, als von den Jansenisten die des hl. Augustin. Die mangelhafte Begründung dieser Infallibilität, nicht der Gedanke an sich, hat Viele in die Arme des Jansenismus treiben müssen, gleichwie der Gallicanismus aus der gegnerischen Ueberspannung des Papalsystems seine Kraft gezogen hat. Wo ist die Kirche, wenn nicht der Papst die Kirche ist? So stand die Frage. Das war das Werk der nominalistischen Scholastik. Wollte man den Papst nicht für das nehmen, was Curialisten wie Albert Pighius u. A. aus ihm machten, so verlor man auch die Idee der Kirche, verlor das Organ und den Träger der Auktorität und verlegte den Schwerpunkt der Glaubensverkündigung in den hl. Augustin, den der kirchlichen Regierungsgewalt in die Concilien und zuletzt in die Nationalkirche.

Das Recht, in Glaubenssachen zu entscheiden, wurde dem römischen Stuhl formell niemals abgestritten. Man hat aber zuerst in dem Streit über die Giltigkeit der gegen Baius erlassenen Bullen unterschieden zwischen einer persönlichen Meinungsäußerung des Papstes und einer Erklärung ex cathedra, und hatte zu letzterer wenigstens den Beirath der Cardinäle verlangt; es kann, sagte man, nicht mit rechten Dingen zugegangen sein; der Papst muß hintergangen worden sein; man hat ihm eine Reihe von Thesen vorgelegt; der Papst selbst hat die Schriften Baius' nicht gelesen; die Thesen geben ein unvollständiges, ungetreues Referat über dieselben. Das Urtheil des Papstes stützt sich also auf die Glaubwürdigkeit der Männer, welche die Bay'schen Schriften verglichen haben. Wo ist nun hier das Organ, welches unfehlbar entscheidet, ob die vorgelegten Sätze wirklich Baius' Sätze seien? Damit war die quaestio facti gegeben. Diese unglückliche Unterscheidung zwischen quaestio juris und quaestio facti hat eine unbegreifliche Verwirrung hervorgerufen, erklärt sich aber aus einem Mißgriffe, welcher allen streitenden Parteien jener Zeit ziemlich gemeinschaftlich ist, daß man nämlich die dogmatische Frage über die kirchliche Lehrauktorität und die

Organe der Unfehlbarkeit mit den canonistisch-juridischen Fragen über die Stellung des Papstes in der Kirche vermengte und von rein äußerlichen Gesichtspunkten aus zu lösen unternahm. Weil man die Pflicht des absoluten Gehorsams in der Formel ausdrückte, man müsse dem Papst sich unterwerfen auch im Falle er sich in der Rechtsauffassung irrt, schloß man analog, man müsse der Glaubensentscheidung des Papstes sich unterwerfen selbst unter der Voraussetzung der Möglichkeit, daß derselbe sich im Irrthum befände, weil dem Einzelnen darüber ein Urtheil nicht zustehe; und daran knüpften sich dann die Fragen, ob der Papst je irren könne, oder ob geschichtlich nachweisbar ein Papst geirrt habe. Diejenigen nun, welche Letzteres als Thatsache annahmen und mit mehreren Beispielen (PP. Liberius, Honorius, Johann XXII.) belegten, drängten zur Unterscheidung zwischen der rein persönlichen Meinungsäußerung und der Glaubensentscheidung ex cathedra.

Ueberall bei diesen Erörterungen wurde der Begriff der Kirche als Realbegriff außer Acht gelassen, und das machte sich in sehr schädlicher Weise geltend in der Frage nach dem Auslegungsprincip sowohl der hl. Schrift als der Kirchenväter, speziell des hl. Augustin. Wenn daher dem Baius die Frage vorgelegt wurde, ob die Kirche der hl. Schrift ihre Auktorität gebe, oder umgekehrt, die Schrift der Kirche, so antwortet er: Quia scriptura sacra, quae nec falli potest nec fallere, ipsam veritatem in se continet; Ecclesia vero non nisi veritate in sacris literis descripta illuminatur, et sibi derelicta facile posset in suas tenebras relabi: ideo convenientius dicitur, quod Scriptura sacra Ecclesiae Christi auctoritatem et dignitatem tribuat, quam contra. Opp. I. pag. 240.

Giebt es keinen Realbegriff der Kirche, und besteht sie nur nominalistisch in Personen, so giebt es auch keinen Realbegriff der kirchlichen Lehre oder Ueberlieferung, sondern diese besteht nur aus einer zufälligen Reihe und Summe von Zeugnissen der Kirchenväter und Theologen, und das Kriterium, woran man deren Offenbarungsgehalt prüft, ist die heil. Schrift. Reicht der Schriftbeweis nicht aus, läßt sich z. B. aus der Stelle Luc. 22, 32. die

persönliche Unfehlbarkeit des Papstes nicht stringent beweisen, so schwindet auf einmal alles Verständniß für die kirchliche Unfehlbarkeit; denn es hat auf diesem nominalistischen Standpunkt keinen Sinn zu sagen: die Kirche ist unfehlbar; denn die Kirche ist nur ein abstrakter Begriff; wenn kein einzelnes ihrer Organe unfehlbar ist, so hat die Unfehlbarkeit nirgends eine reale Grundlage. Denn daß aus der bloßen Machtstellung des Papstes, wie Albert Pighius meint, die persönliche Unfehlbarkeit, die auf einem besondern Charisma beruht, noch nicht folge, darin geben wir dem Baius nicht Unrecht [1]), und wir wollen es ihm nicht mißdeuten, wenn er behauptet, daß Gott oft durch untergeordnete Glieder der Kirche weit Größeres der Kirche geoffenbart (aufgeschlossen) habe, als durch ihre Vorstände, durch einen Augustinus, Hieronymus u. A. mehr als durch die römischen Bischöfe; sei ja auch David durch Nathan und Paulus durch Agabus, ja Petrus selbst durch Paulus (Galat. 2) belehrt worden.

Wir glauben durch diese Ausführung in kurzem die Erscheinung des Jansenismus auf ihre Quelle zurückgeführt zu haben. Weil der lebendige Begriff von Kirche, kirchlicher Ueberlieferung und Lehrauctorität durch nominalistische Gedankengänge abhanden gekommen war, trat im Jansenismus an die Stelle des kirchlichen Lehrbegriffs die Lehre des Augustinus, und als Kriterium der Kirche die hl. Schrift. Mit den canonistischen Fragen haben wir es hier nicht zu thun. Nur Eines zu bemerken sei uns noch gestattet. Der Jansenismus zeigt, wie alle rigoristischen und neuerungssüchtigen Richtungen, so recht die Macht der Phrasen und Schlagwörter. In kräftigen Strichen und blendenden Farben wird die Bedeutung der Tradition geschildert, mit hoher Achtung wird von den Concilien, den Kirchenvätern und von dem ruhmreichen Alterthum der Kirche gesprochen; mit besonderer Devotion und Ehrerbietung wird die Auktorität der Bischöfe betont; man möchte fast überrascht werden über die Anzahl von Kirchenfürsten, welche dem Jansenismus zu Pathen gestanden.

---

1) Michaelis Baii responsio Laurentio Westerhoven. Opp. I. pag. 488 seqq.

Jansenius selbst starb als Bischof; sein Werk trägt die Approbation mehrerer Bischöfe; und wer sich überzeugen will, mit welchem Eindruck man die Bischöfe für die jansenistische Sache ins Interesse zu ziehen wußte, der lese z. B. die Wolke von bischöflichen Approbationen, welche an der Spitze des Arnauld'schen Buches „über die häufige Communion" stehen.

B. Aufbau des Systems.

Erstes Hauptstück.

Die anthropologischen Grundfragen.

1. Der Quellpunkt des Irrthums.

Das richtige Verständniß der Lehre des Baius wurde bisher erschwert durch die Methode, welcher man bei der Beurtheilung derselben folgte; diese Methode, die verurtheilten Thesen zu gruppiren und nach den einzelnen Lehrstücken der Traktatentheologie vorzufordern, um sie an dem Maßstabe der jeweils herrschenden Schultheorie zu erklären und zu beurtheilen, brachte es mit sich, daß man stets an der Oberfläche blieb, und die tiefsten Quellpunkte, die doch für das Verständniß des ganzen Systems den Schlüssel geben müssen, nicht erforschte. Ein System, dessen Einzelsätze den Bay'schen Thesen am buchstäblichsten entgegengesetzt waren, galt für das sicherste; Darstellungen wie die der sog. Augustinianer Berti, Bellelli, des Cardinal Noris u. A. hatten alle Mühe, sich gegen die Anschuldigung des Baianismus zu verwahren, was sicher nicht nothwendig gewesen wäre, hätte man der Bay'schen Lehre auf den Grund geschaut.

Der erste Anhaltspunkt, den uns Baius selbst giebt, ist in der Vorrede zu seiner Abhandlung über die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen und über die Tugenden der Gottlosen enthalten. Man muß versuchen, sagt er hier, vor Allem in jenen Fragen der Wahrheit auf den Grund zu kommen, ohne deren Lösung die ersten und wichtigsten Grundlagen des christlichen

Glaubens nicht hinlänglich richtig verstanden werden können. Unter diese Fragen rechnet er nun vornehmlich die, *welches von Anfang an der natürliche Vollbestand des Menschen gewesen sei*, und was von den Tugenden der Gottlosen zu halten sei [1]). Denn ohne diese Erkenntniß läßt sich weder das erste Verderbniß der menschlichen Natur (des menschlichen Geschlechtes), noch deren Wiederherstellung durch die Gnade Christi, in welchen beiden Punkten doch eigentlich der christliche Glaube besteht, erkennen [2]).

Der Charakter der theologischen Controversen jener Zeit brachte es mit sich, daß man der Bay'schen Richtung ganz im Allgemeinen das Motiv unterlegte, das Verhältniß zwischen Natur und Gnade auf eine neue Weise zu erörtern, und das Urtheil, wie es in der einläßlichen Gegenschrift von Ripalda [3]) gefällt wurde, gieng dahin, daß Baius die *Natur* in ihrem ursprünglichen Vollbestande überschätze und darum die Nothwendigkeit der Gnade läugne; Baius würde demnach von Pelagius nur dadurch sich unterscheiden, daß er den Zustand der *reinen Natur*, welchen Pelagius auch nach der Sünde Adams dem Menschen zuschreibt, dem Menschen im Zustand vor der Sünde vindicirt. Diese Beurtheilung, welche sich ihr Geschäft sehr leicht macht, ist durchaus oberflächlich und unrichtig, und darum mußten die Spätern, die ihr gefolgt sind, wie Schäzler, auf eine falsche Fährte geleitet werden. Wir werden in der Folge zu zeigen

1) Quamquam in omni quaestione catholicam fidem concernente summa semper ope niti oporteat, ut (quantum res ipsa patitur) vitetur error et veritas teneatur, attamen id in iis quaestionibus in primis conandum est, sine quibus non satis intelligi queunt prima et praecipua fidei christianae fundamenta, quia et rite cognitae magnum ad ceteras lumen adferunt, et ignoratae multos inducunt errores. Tales autem quaestiones semper esse judicavi, quibus quaeritur: qualis ab initio fuerit naturalis hominis integritas, et quid sentiendum sit de virtutibus impiorum. De prima hom. justitia et virtutibus impiorum. Praefat.

2) Ibid.

3) De ente supernaturali tom. III. lib. I. disput. IV. sect. II. n. 5. fol. 31.

Gelegenheit haben, daß es einen grundsätzlichern Unterschied, als der zwischen Bains und Pelagius ist, gar nicht giebt. Wir verweisen einstweilen nur auf prop. 24 der Verurtheilungsbulle, in welcher der Gedanke an dona naturae superaddita auf Pelagianismus zurückgeführt wird, weil die Mittheilung von solchen zur natürlichen Ausstattung hinzugekommenen Gnadengaben die Möglichkeit eines reinen Naturstandes voraussetzte [1]).

Nur schüchtern erwähnt Ripalda [2]) die Ansicht einiger Andern, deren Namen er nicht nennt, welche den Irrthum des Bains in einer zu schroffen Betonung der Nothwendigkeit der Gnade für den Menschen finden, nicht blos im Sündenstand, sondern schon im Urzustand. Allein dies drückt nicht die dem Bains spezifisch eigenthümliche Lehre aus und könnte zunächst nur von Jansenius gelten. Bains nennt das beneficium conditoris, welches die Integrität in sich begreift, nicht Gnade.

Man hat später richtig bemerkt, daß der Hebel, womit Bains die alten Systeme zu erschüttern meinte, nicht in der dialektischen Erörterung der einzelnen theologischen Probleme über Natur und Gnade, sondern im Gebiete der Psychologie liege. Demgemäß hat man den Grundirrthum in dem Buche „von der Liebe" gesucht, und den Satz, daß jede Liebe eines vernunftbegabten Wesens entweder sündhafte Neigung und Weltliebe, oder die wahre vom hl. Geiste eingegossene (theologische) Liebe sei, an die Spitze des Systems gestellt [3]). Aber es ist klar, daß auch diese These

1) Quasi videlicet homo non fuerit naturaliter ad hoc conditus, ut soli Deo serviret, et postea beatitudinem possideret, sed ut in naturali quadam vivendi ratione, quae neque peccatum esset, neque regni coelestis meritum, vitae suae cursum transigens, tandem naturalem quandam beatitudinem acciperet, cujus neque locus, neque ratio in Scripturis sacris invenitur, sed a vanis et otiosis hominibus (juxta Pelagii sensum) ex Philosophia confingitur. De prima hom. justit. cap. VIII.

2) L. c. n. 4.

3) Prop. 38 aus de charitate cap. VI. Es sei dies praecipuum totius Baiani systematis caput ac quasi totius doctrinae basis. Berti, Augustinianum systema. Opp. tom. IX. fol. 3. Damit stimmt auch Suarez überein.

abgeleitet ist aus einer Grundanschauung, welche nicht in der Bulle verzeichnet sein kann, und welche deßhalb nur aus den Schriften des Baius zu ermitteln ist. Indessen führt uns in der That jene These auf eine bessere Fährte, wenn wir sie vergleichen mit prop. 44—46 des Paschasius Quesnell und prop. 7 unter den 31 von Papst Alexander III. am 7. Dez. 1690 censurirten Thesen [1]). Diese letztern haben sicherlich eine andere Quelle, als dialektische Grübeleien; sie entstammen einer ausschweifenden Mystik, welche die Schranken des strengen dogmatischen Gedankens durchbricht.

Es genügt an dieser Stelle, wenn wir den falschen Mysticismus mit wenigen Strichen zeichnen. Es liegt aller Ueberspannung des Supernaturalismus ein mystischer Zug zu Grunde. Die rationalisirende Scholastik treibt mit innerer Consequenz von sich selbst weg zum Mysticismus und fordert ihn als ihre Ergänzung; bricht dieser aber die Brücke hinter sich ab, stößt er die Scholastik weg, so wird er zum Spiritualismus und nimmt pantheistische Elemente in sich auf. Der Mysticismus will mit Beseitigung aller Mittelursachen, die in creatürlichen Dingen liegen, eine unmittelbare Beziehung und Vereinigung mit dem höchsten Gute, Gott. Eine solche Mittelursache ist in der thomistischen Scholastik die Gnade, welche zwar Ausfluß des göttlichen Wesens, aber nicht dieses selbst ist, und daher ens creatum genannt wird, und welche wiederum verschieden ist von ihrer Wirkung, der Liebe. Die Gnade in diesem Sinn fällt nun für Baius weg; das Verhältniß des Menschen zu Gott ist ein unmittelbareres, hergestellt durch die Einhauchung des göttlichen Geistes selbst; und die Frucht dieses Geistes, die Liebe, ist wiederum substantiell nicht verschieden von dem göttlichen Geiste selbst.

Eine Consequenz davon ist, daß auch die andern Mittel- oder Instrumentalursachen, die an creatürliche Dinge geknüpft sind, außer Wirkung gesetzt werden, die Kirche und die Sacra-

---

1) Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum. Ed. 5. pag. 343 seqq. 351 seqq.

mente. Ja selbst das Mittleramt Christi, welches auf den Geheimnissen der Incarnation beruht, wird von der pantheisirenden Mystik außer Acht gelassen; und nun stellt sich in der That heraus, daß ein Hauptmangel an dem Bay'schen System, den es aber allerdings mit der Theologie seiner Zeit und mit den Reformatoren theilt, in der Vernachlässigung der Christologie und der darauf gebauten Lehre von der Kirche und den Sacramenten liegt [1]).

Ein falscher Mysticismus also ist es, was die Bay'sche Lehre durchdringt, und wir müssen ihn in den anthropologischen Auseinandersetzungen — denn dies ist das Gebiet, auf dem Baius sich bewegt — wieder finden. Es kommt der Wahrheit ziemlich nahe, was K. Werner zur Charakteristik unsers Löwener Theologen sagt: „Während die scholastische Theologie vom natürlichen Menschen ausgieng, und das Verständniß des christlichen Supranaturalismus durch genaue Ermittlung dessen, was zur menschlichen Natur an sich gehöre, zu gewinnen strebte, wollte Baius von der gottgedachten Idee des Menschen ausgehen, welche den vollen, vollkommenen Menschen, wie er in Gottes Kraft getragen und in Gott sich vollendend darstellt, umfaßt, versah es aber von vorne herein darin, daß er die „Idee vom Menschen" mit der „Natur des Menschen" verwechselte, und demnach auch die Idee des in Christo zu vollendenden Menschenthums schlechterdings nicht erfaßte" [2]). Hätte Baius dem hier gerügten Versehen entgehen wollen, so hätte er die nominalistische Denkweise jener Zeit durchbrechen und auf die thomistische Scholastik zurückgehen müssen: gewiß hat der Begriff der natura pura, wie er sich in die damalige Theologie eingebürgert hatte, den Anstoß zu seiner Opposition gegeben; aber der Weg, den Baius einschlug, war nicht

1) Nur als eine Andeutung, nicht als eigentliche Belegstelle, wollen wir folgenden Satz geben: Quemadmodum Deus non alia re Creator, alia vero beatificator est, sed una et eadem, nempe *sua substantia:* sic nec est alia creatoris, alia vero beatificatoris dilectio. De charit. cap. IV.

2) Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie. IV. B. S. 476.

sofast der des begrifflichen oder ideellen Denkens, sondern der mystischen Vertiefung. Die Mystik aber, auf das psychologische Gebiet übertragen, neigt zum Dualismus, der mit dem pantheistischen Zuge, von dem wir oben redeten, nicht im Widerspruch steht; zum Gegensatz des Materiellen, Sinnlichen, Sündhaften, und des Geistigen, Göttlichen im Menschen. Wir bezeichnen also als den Quellpunkt der Irrthümer des Baius einen falschen Dualismus zwischen Natur und Geist. Beide zusammen bilden das Wesen des Menschen, sind seine constituirenden Principien, aber sie haben keine im Begriff selbst liegende innere Beziehung zu einander, sie sind nur durch einen gütigen Akt des Schöpfers in Verbindung gebracht [1]). Wir haben es demnach, wenn Baius von Natur redet, mit etwas ganz Anderem zu thun, als mit jener Natur, die wir dem Uebernatürlichen, der Gnade entgegenzusetzen gewohnt sind; und Geist, πνεῦμα, ist dem Baius nicht ein natürliches, sondern ein höheres, göttliches Lebensprincip. Dieses nachzuweisen, wird nun unsere erste und wichtigste Aufgabe sein.

2. Der Mensch in der Schöpfung.

Es ist Lehre der hl. Schrift (Genes. 1, 31) und Fundamentalsatz jeder theistischen Schöpfungstheorie, daß alle Dinge gut waren, als sie aus der Hand Gottes hervorgiengen. Das „Gutsein" aber hat einen andern Sinn, wenn es von der Naturwelt, als wenn es von der geistigen Welt ausgesagt wird. Es genügt nicht, daß der Mensch als ein Naturgebilde einen bestimmten Gedanken Gottes darstelle, wie die vernunftlosen Wesen, welche nicht an und für sich, sondern als Glieder des Ganzen (κόσμος) gut sind. Der Mensch muß das Gute in sich dar-

1) Analog ist die bei den Reformatoren (Melanchthon) vorkommende Unterscheidung von spiritus, anima, corpus, wozu bemerkt wird: spiritum proprie non naturae partem esse, sed agitationem divinam. Staudenmaier, der Protestantismus in seinem Wesen und in seiner Entwicklung. I. Freiburg 1846. S. 216.

stellen im moralischen Sinne; und — das ist der Bay'sche Gedanke — er muß positiv sittlich gut geschaffen sein.

Der Vorzug des Menschen, den ihm seine Stellung als Krone der sichtbaren Creatur, seine Herrschaft über die Erde verleiht, kann zwar als seine Gottebenbildlichkeit (Genes. 1, 26) bezeichnet werden. Das ist seine Rechtbeschaffenheit im physischen Sinne. Diejenigen Gaben aber, die den Menschen moralisch gut machen, die Rechtbeschaffenheit, von welcher die Schrift redet (Eccles. 7, 30), entspringen nicht aus seiner Natur, sondern beruhen auf einer Erhebung des Menschen über die bloße Natürlichkeit hinaus in jenen Zustand, in welchem er mit denjenigen Tugenden, wodurch wir jetzt vermöge des innewohnenden heil. Geistes neugestaltet werden, ausgerüstet war [1]). Die Schrift drückt diesen Zustand durch den Ausdruck Gottähnlichkeit (Genes. 2, 6. 7) aus, wofür die Theologen justitia et sanctitas originalis oder integritas naturae setzen. Es liegt somit der wahre Vorzug des Menschen, seine Aehnlichkeit mit Gott, nicht in dem, was ihn als Naturwesen erscheinen läßt, sondern in dem, wodurch er wesentlich über die bloße Natur hinausragt, im Geiste.

Es wäre aber übereilt und verfehlt, in dieser Unterscheidung von Natur und Geist irgend eine Analogie zu der in neuerer Zeit geltend gemachten Unterscheidung von Natur und Persönlichkeit finden zu wollen. Dem Baius sind Vernunft und Willen, die eine ethische Bestimmung haben, keine in der Natur des Menschen (spätscholastisch natura pura) angelegte Vermögen, die der Mensch durch selbstbewußten Gebrauch seiner Fähigkeiten zur freien Sittlichkeit entfalten könnte. Die Natur ist ihm das Lebloſe, das nicht aus sich selbst in Thätigkeit treten kann; es giebt keine Entfaltung der natürlichen Vermögen, keinen unmittelbaren Uebergang von der Natürlichkeit zur sittlichen Persönlichkeit; die Natur enthält keine moralische Anlage. Es ist außer der Natürlichkeit ein höheres Princip im Menschen; dieses ist die Quelle der Tugenden der Gerechtigkeit, Weisheit, Milde, Güte u. s. w., welche in uns nach unsrer Wiedergeburt der hl. Geist

1) De prima hom. justit. lib. I. cap. I.

wirkt. Welches ist aber dieses Princip? Es ist nicht der vernünftige Geist des Menschen, anima rationalis im Sinne der kirchlichen Lehre [1]), sondern es ist der Geist Gottes, der heilige Geist, der den Menschen zur Gottähnlichkeit emporhebt; das ist die Gottähnlichkeit, vermöge welcher wir einstens Gott schauen werden, wie er ist (1. Joh. 3, 2); es ist jenes himmlische Wandeln, von dem der hl. Ambrosius redet (sup. Ps. 118) bei den Worten: Adam cum in Paradiso esset, coelestis erat. Der Mensch, wie er unmittelbar aus der Schöpferhand Gottes hervorgieng, war, wie der hl. Chrysostomus sagt, ein Engel auf Erden, begabt mit dem Geiste der Weissagung (sup. Genes. hom. 10).

Es läßt sich nach Baius nicht von einer natürlichen Sittlichkeit reden; denn das Natürliche ist das Unbewußte, Unfreie; erst durch den Geist wird der Mensch frei. Es giebt keine sog. philosophische (metaphysische) Freiheit; sie ist eine Chimäre, Ausgeburt der aristotelischen Philosophie; es giebt nur jene Freiheit, welche zugleich Sittlichkeit und Gottähnlichkeit ist. Die natürliche Freiheit des Menschen ist keine andere, als die des Instinkts, wie das Thier ihn besitzt, eine libertas *sensualis* und *animalis*; kommt aber die Gnade dazu, so tritt durch das Geschenk des Geistes eine dritte Art hinzu, damit sie eine geistige, spiritualis werde [2]).

Baius denkt, das müssen wir zur Erläuterung hier bei-

1, S. die Lehrbestimmungen des Concilium Lateran. IV. 1215 und Viennens. 1312.

2) Sed cum adest gratia Dei, accedit ei per donum Spiritus tertium genus, ut possit fieri spiritualis. De lib. hom. arbitrio cap. II. Es ist zwar an dieser Stelle von dem gefallenen Menschen und demgemäß von der Gnade die Rede. Der Gedanke aber, der darin enthalten ist, läßt sich auf den Urzustand des Menschen ohne Weiteres übertragen. Jansen hat die Bay'sche Lehre zu verbessern gesucht, indem er die dona integritatis, die Geistesmittheilung an den Menschen wirklich Gnade nennt und so sich dem kirchlichen Ausdruck nähert; dagegen ist nach ihm diese Gnade dem Menschen anerschaffen, *concreata*; der Mensch sei in beata vita constitutus ipsa conditione et creatione sua. De grat. prim. hom. et Angelor. cap. I.

fügen, keineswegs anders über das Wesen des Menschen im Urzustand, anders im Zustand der Sünde; was im letztern der Gnade zu leisten zufällt, das leistete im Urstand ebenfalls das höhere Princip, das nur darum nicht unter den Begriff der Gnade fällt, weil ohne dasselbe der Mensch nicht geschaffen werden konnte. Dieser Punkt, der vollständig entscheidend und unsers Wissens bisher kaum beachtet worden ist, findet sich deutlich ausgesprochen [1]). Wenn der Apostel (1. Cor. 15, 45. 47) sagt: „der erste Mensch Adam ward zu einer lebendigen Seele, der letzte Adam zu lebendigmachendem Geiste," und: „der erste Mensch aus Erde ist irdisch, der zweite Mensch vom Himmel himmlisch," so wolle er damit nicht sagen, der erste Mensch habe in seiner Schöpfung des hl. Geistes (spiritus vivificantis) entbehrt; er spreche vielmehr hier nur vom leiblichen Dasein des Menschen (anima vivens), in welchem dieser der irdischen Speise bedürfe, im Unterschied vom Auferstehungsleibe. Der Apostel bezeichne mit dem „geworden zu einer lebendigen Seele" nur den Leib des thierischen (animalischen) Menschen; mit dem Beisatz dagegen, der letzte Adam sei zum lebendigmachenden Geiste geworden, deute er an, was er unter dem Geistigen, spirituale, verstehe. Seiner Idee oder Bestimmung nach ist der Mensch himmlisch (coelestis); ist er nun auch durch die der Erde entstammende Leiblichkeit irdisch (terrenus), so ist doch auch dieses irdische Leben (anima vivens) hergestellt und vergeistigt durch die Einhauchung des heil. Geistes. Das spiraculum vitae ist nämlich gerade so zu denken, wie die Einhauchung des hl. Geistes, den die Jünger von Christus empfangen bei Joh. 20, 22 [2]).

Die classische Stelle Genes. 2, 7 giebt dem Baius Veranlassung, seine Ansicht näher zu begründen. Seine Schlußfol-

---

1) De prim. hom. justit. cap. II.

2) Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est in animam viventem: igitur in sua creatione accepit spiritum Sanctum, eo modo quo apud Joannem (20, 22) Spiritum Sanctum accepisse leguntur discipuli, cum Christus insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum.

gerung ist diese. Erst durch das spiraculum vitae ist der Mensch zur anima vivens geworden; es darf also die Beseelung des Menschen nicht getrennt gedacht werden von der Mittheilung des göttlichen Geistes. Auch Augustinus billige die Meinung derjenigen nicht, welche behaupten, es sei mit jenem göttlichen Hauche nicht erst die Seele dem Menschen eingehaucht, sondern die schon inwohnende Seele durch den hl. Geist belebt worden [1]). Ueber die Geistesmittheilung aber adoptirt Baius zwei in den Vätern vielfach angedeutete und begründete Voraussetzungen, nämlich daß wirklich dem ersten Menschen durch den heil. Geist eine ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit mitgetheilt worden sei [2]), und daß diese Geistesmittheilung durch das Einhauchen des spiraculum vitae erfolgt sei [3]). Indem er nun als anthropologischen Lehrsatz Augustins den Satz beizieht, daß die Seele das Leben des Körpers sei, schreitet er weiter zu dem Satze — den Augustin jedoch gerade in diesem Zusammenhang bekämpft, daß das Leben der Seele der hl. Geist sei, weil ohne diesen die vernunftbegabten Seelen eigentlich als todt angesehen werden müßten [4]).

So kommt er nun zu dem Schlusse: Hätte Gott dem ersten Menschen eine Seele gegeben ohne den hl. Geist, dann hätte er ihm nicht eine lebende, sondern eine todte Seele gegeben. Es lasse sich zwar die Sache auch so verstehen, daß Gott den Menschen zu einer lebenden Seele gebildet, weil er ihm eine Seele gab, welche mit Hilfe von Speise und Trank den Leib belebe; aber es lasse sich nicht begreifen, daß er dem Menschen eine vom heil. Geist verlassene Seele gegeben, denn dann müßte man

1) De civitate Dei lib. XIII. cap. 24.

2) Die Belege in de prim. hom. justit. cap. I. Cf. Bellarmini de gratia prim. hom. cap. III. Suarez lib. 3. de opere sex dierum cap. 17.

3) Cypriani ep. ad Pompejum. Opp. ed. Baluz. Venet. 1728. fol. 295.

4) Quia licet animarum praesentia sit corporum vita, attamen animae rationales sine Spiritu Sancto, inquit, mortuae deputandae sunt. L. c. cap. II. Augustin legt sich aber so die Auffassung derer zurecht, die er widerlegt.

annehmen, sie habe den Leib belebt, während sie doch in sich selbst todt gewesen [1]).

Wir wollen nun nicht premiren, wie hier der „Erneuerer der augustinischen Lehre" eine von Augustin selbst widerlegte [2]) Auffassung vorträgt. Aber wir müssen näher darauf eingehen, was Baius unter der Geistesmittheilung versteht; eine Mittheilung göttlicher Natur, göttlichen Wesens ist es nicht; es ist vielmehr die Mittheilung der Liebe, charitas, unter welcher sowohl der hl. Geist selbst, als eine Wirkung des hl. Geistes, verstanden werden kann; aber auch dieses nicht etwa im Sinne des Petrus Lombardus, welcher die Liebe mit dem hl. Geiste identificirt, um sie von der heiligmachenden Gnade und den übrigen Tugenden zu unterscheiden [3]). Wir haben vielmehr wieder an den Dualismus des Baius zu erinnern. Die Natur ist, soweit sie willenlos ist, indifferent, vegetirend, etwas blos Animalisches, sittlich todt. Die anima vivens ist blos ein vegetatives Princip, aber in einer Entgegensetzung gegen das Geistige; sie wird aber — das werden wir in der Folge sehen — das Princip der Sinnlichkeit, sie wird zum Begehren, zur Selbstliebe, und treibt

---

1) Ex quo manifeste sequitur, quod si Deus primo homini animam sine Spiritu Sancto dedisset, tunc non viventem sed mortuam animam illi dedisset; licet interim non negemus intelligi posse, quod Deus fecerit hominem in animam viventem, quia illi dedit animam cibi et potus subsidio corpus *vegetantem*. Sed non potest intelligi dedisse homini animam Spiritu Sancto destitutam, ne sic corpus vegetasse putetur, ut ipsa in se mortua fuisse credatur. L. c. cap. II.

2) Augustin l. c. verwahrt sich gegen die Identificirung des spiraculum vitae mit dem hl. Geiste, und macht sogar auf den sprachlichen Unterschied aufmerksam, daß das erstere griech. πνοή heiße, während der heil. Geist stets mit πνεῦμα bezeichnet werde. Aber selbst wenn es πνεῦμα hieße, müßte noch nicht der heil. Geist, die dritte Person in der Trinität, darunter verstanden werden, da auch πνεῦμα von einer Creatur ausgesagt zu werden pflege. De Genesi adv. Manich. lib. II. cap. 8 bemerkt er gleicherweise: Nondum tamen spiritalem hominem debemus intelligere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animalem. Tunc enim spiritalis effectus est, cum in Paradiso, hoc est in beata vita constitutus, praeceptum etiam perfectionis accepit ut verbo Dei consummaretur.

3, Banuez, Comment. in II. IIae qu. 23. art. 2.

gleichsam durch das natürliche Gewicht ihrer Sinnlichkeit von Gott ab zum Bösen. So wird der Dualismus hergestellt. Das Geistige ist gut, die bloße Natur ist böse. Das, was abgesehen von dem spiraculum vitae als anima im Menschen etwa zu denken ist, ist nur das vegetative, unfreie Princip, das in der Materie wirkt und von dieser selbst charakterisirt wird [1]). Wir müssen jedoch bemerken, daß diese Auffassung, die sich uns bei der tiefern Erforschung des Bay'schen Systems ergeben, den Lesern gegenüber sich vorerst als Hypothese verhält, welche erst in den folgenden Ausführungen ihre nähere Erklärung und Begründung finden kann.

Ehe wir dazu übergehen, ist noch der Engel zu gedenken, welche von Baius in Parallele mit dem Menschen gebracht werden [2]). Die Engel waren gleich den Menschen vermöge der Schöpfung bestimmt, durch den Willensgebrauch die Seligkeit zu verdienen; es war ihre naturalis constitutio, welche ihnen einen Anspruch gab auf den Lohn ihrer Handlungen, die Seligkeit. Ob die Engel ein höheres Maß natürlicher Kräfte erhalten haben und zu einer höhern Seligkeit bestimmt seien, das macht für die Frage über die Realisirung ihrer Idee keinen Unterschied; es gelten für Engel und Menschen dieselben Grundgesetze. Auch der Engel ursprüngliche Rechtbeschaffenheit beruht auf der Mittheilung des πνεῦμα, welches ihrer Natur nicht versagt werden konnte. Die Frage ist aber, was unter der Natur der Engel zu denken sei, da der Dualismus von Geist und Sinnlichkeit auf sie, die leiblos sind, nicht angewendet werden kann. Die Natur kann hier nichts Anderes sein, als das Selbst, die Selbstsetzung, das Selbstbewußtsein und das daraus hervorgehende Sichselbstwollen (cupiditas) im Gegensatz gegen den Zug der Liebe (charitas) durch Gott und nach Gott hin.

---

1) Daß Baius nicht dem Traducianismus das Wort spricht, sondern die creatianische Theorie über das Entstehen der einzelnen Menschenseelen für die wahrscheinlichere hält (de pecc. orig. cap. VIII.), beweist gegen unsre Auffassung mehr nicht, als daß er an gewissen stabil gewordenen Darstellungen der Theologie nicht vorbeikommen kann.

2) De meritis oper. lib. I. cap. II. III. IV. Propos. 1, 3. 4. 5.

Wenn wir dies festhalten, so wird es uns erklärlich, wie Baius auch in Bezug auf den Menschen an dem crassen, manichäischen Dualismus vorüber kommt, den Grund des Bösen über die bloße Materie hinaushebt und scheinbar in das sittliche Gebiet des Willens (Selbstwillen — göttlicher Wille) verlegt.

Es muß noch angefügt werden, daß Baius ausdrücklich sagt, in Adam sei die Natur aller Menschen mitgeschaffen worden [1]), und zwar die Natur im vollen Sinne, den das Wort bei Baius hat, die ursprüngliche Rechtbeschaffenheit nicht als übernatürliche Zuständlichkeit, sondern als in der Schöpfungsidee liegende Heiligkeit; wie umgekehrt in Folge der Sünde das Naturverderbniß auf Alle übergeht [2]).

Wir werden nun zur Klarheit kommen müssen über die Bay'sche Terminologie, welche vielfach mißverstanden worden ist [3]). Dies gilt besonders von prop. 21: Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis. Diese These ist nicht wörtlich in seinen Schriften ausgesprochen und er beklagt sich darüber, daß der Collektor seiner Sätze willkührlich den Begriff des consortium divinae naturae herbeigezogen habe; er giebt aber zu, daß er unter der ursprünglichen Rechtbeschaffenheit, integritas, allerdings eine Erhebung der menschlichen Natur, sublimatio humanae naturae, begreife; diese sei aber natürlich zu nennen — nicht absolut, sondern so, daß sie unter veränderten Umständen, d. h. unter dem Gesichtspunkte der Erlösung vom status naturae lapsae, übernatürlich heißen könne [4]). Es ist also das, was wir die *dona supernaturalia* nennen, von Baius unter den Begriff der Inte-

1) De prim. hom. just. lib. I. cap. I.

2) Justitiam sic primo homini in sua creatione fuisse collatam, ut et in illo esset et in omnes posteros generatione transiret, cum ceteris animi ejus corporisque dotibus, eo modo quo peccatum originis cum suis effectibus transit in omnes Adae posteros. L. c. cap. VI.

3) So von Schäzler. Natur und Uebernatur. Mainz 1865. S. 210 ff.

4) In der Vertheidigungsschrift zur Bulle Pius' V. Opp. II. pag. 92.

gritát subsumirt; die Erhebung des Menschen in einen höhern, heiligern Stand ist nicht etwas, was der Mensch auf Grund der natürlichen Integrität erst im Fortschritte erwerben und verdienen sollte, sondern sie bezeichnet den Anfang seines Daseins; sie ist nur nicht eine willkührliche Erhebung des Menschen aus einer guten (natura pura) zu einer bessern Natur (nat. elevata).

Jene „Theilnahme an der göttlichen Natur", welche der Collektor hereingezogen hat, indem er eine der damaligen Theologie geläufige Ausdrucksweise [1]) auf den Bay'schen Gedanken überträgt, ist dem letztern nicht ganz fremd. Wir bedürfen allerdings derselben, „denn von Natur aus sind wir nicht so daran, daß wir ohne Hilfe und Theilnahme Gottes etwas Gutes zu thun vermöchten" [2]); nur müsse man sich nicht vorstellen, daß der Mensch zuerst auf seine bloße Natur gestellt, und erst dann durch die Gnade aus einem Kind der Menschen zu einem Adoptivkind Gottes erhoben worden sei [3]). Der Begriff der Adoption genügt ihm also nicht, um das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu Gott zu bezeichnen [4]).

Anm. Der Dualismus, wie er in Baius und Jansenius versteckt ist, ist im Wesentlichen derselbe, wie er in den Lehren Luthers und Calvins ausgeprägt worden ist. Die innere Aehnlichkeit der Grundgedanken und der daraus abgeleiteten Lehren über Freiheit, Prädestination u. s. w. läßt allerdings auf eine gemeinsame Quelle zurückschließen. Nun wird neuerdings die Lehre der Reformatoren, und namentlich der darin vorausgesetzte Dualismus zwischen dem natürlichen und dem geistigen Gebiete, aus der cabbalistischen Theosophie „mit altgnostisch-manichäischer Färbung" abgeleitet. (Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters III. S. 477 ff.) Die Ableitung

1) Nach 2. Petr. 1, 4.

2) Neque enim tales natura facti sumus, ut sine divino adjutorio ac consortio bonum facere valeamus. De meritis oper. lib. II. cap. I.

3) Ibid. cap. II.

4) Vom Begriff der Adoption (Röm. 8, 15. Galat. 4, 5) aus wird allerdings bewiesen, daß unser Kindesverhältniß zu Gott ein übernatürliches sei. Vgl. Kleutgen, die Theologie der Vorzeit II. S. 95. — Jansen läßt sich den Begriff der Adoption schon eher gefallen (de statu purae natur. lib. I. cap. 18), weil er sich weniger als Baius dagegen sträubt, die erste Integrität auf die Gnade zurückzuführen.

gelingt mit überraschender Akribie, und doch scheint uns das Zusammenstimmen der lutherischen Theologie mit den Philosophemen Reuchlins u. A. kein unmittelbares und bewußtes zu sein. Noch weniger glauben wir dieses von Baius annehmen zu können. Es fehlte ihm nach seiner ganzen theologischen Vorbildung und Lebensstellung die geistige Berührung mit der Theosophie, und ebenso fehlen in seinen Schriften alle Andeutungen von einem theosophischen Anflug; wir möchten auch den Einfluß der cabbalistischen Gnosis nicht so hoch anschlagen, daß man von ihr halb unbewußt sich hätte treiben lassen. Baius will die Theologie der Väter herstellen; dort haben wir seine Anknüpfungspunkte zu suchen. Schon bei Irenäus (adv. haeres. V. 6. §. 1) wird der Geist aufgefaßt als das pneumatische, höhere, göttliche Princip im Menschen, im Unterschied vom Sarkischen und Psychischen. Vgl. Möhler, Patrologie S. 366 ff. Unglückliche Consequenzen dieses Gedankens begegnen uns nicht nur im gnostisch-manichäischen Dualismus, sondern auch in mehreren anthropologischen Versuchen innerhalb der christlichen Kirche. Apollinaris und Theodor von Mopsuestia begegnen sich in der Auffassung, daß der Mensch rein für sich angesehen nicht ohne Sünde sein könne; das komme aber nicht von der Erbsünde her, sondern von der Natur des Menschen, die wegen ihrer Endlichkeit und Wandelbarkeit einen Gegensatz bilde zu dem ewigen und unwandelbaren Gott. Nach Apollinaris ist es aber der Geist, νοῦς, welchem eine wesentliche Neigung zur Sünde zugeschrieben wird; die denkende Seele ist es, die sündigt, und das menschliche Denken kann nicht ohne Sünde sein. Nicht vom Fleische geht die Sünde aus, sondern von dem das Fleisch bewegenden Princip; Niemand sündigt, der nicht zuvor die Sünde im Geiste empfangen hat, worauf erst der Leib zur Vollendung der Sünde wirkt. (Möhler, Athanasius d. G. II. S. 266 f. — Wörter, der Pelagianismus, Freiburg 1866. S. 75.) Es läßt sich zwar auch annehmen, Apollinaris erkenne die Idee des Menschen darin, daß mit dem Leib und der ψυχή das göttliche πνεῦμα sich verbinde (Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 3. Abth. S. 992 ff.). Aber dann ist diese Idee erst in Christus realisirt, nicht aber in Adam, der nur „zur lebenden Seele ward"; während nach Baius das göttliche πνεῦμα zur Idee des Menschen überhaupt gehört, und darum Adam ohne dasselbe nicht geschaffen werden konnte. Ein entscheidender Unterschied zwischen Apollinaris und Baius ist darin gelegen, daß der Mensch auch ohne das πνεῦμα sittlich frei (als persönliches Wesen) sich bethätigt, aber im Gegensatze gegen Gott (Dualismus zwischen Menschengeist und Gott); dagegen bei Baius das unpersönliche, animalische Leben das Princip der Sünde ist (Dualismus zwischen Natur und Geist im Menschen). Auch Theodor von Mopsuestia, der den Menschen als die in der Schöpfungsidee liegende Einheit der Gegensätze von Geist und Natur faßt, verfällt dessen ungeachtet einem andern, nämlich moralischen Dualismus. Nach ihm ist der Mensch nicht vollkommen ins Dasein getreten; es war seinem freien Willensgebrauch überlassen, in einem ethischen

Proceß von Wissen und Wollen die Vollkommenheit zu erreichen. So weit stimmt Theodor mit den Pelagianern; mit dem Unterschiede jedoch, daß Pelagius mehr die positive sittliche Kraft der menschlichen Natur, Theodor dagegen die natürliche Schwäche derselben hervorhebt, eine Schwäche, welche vom Begriff des Endlichen und der Wahlfreiheit nicht zu trennen ist; natura pura, würde die spätere Scholastik sagen. Wenn aber durch den Sündenfall die Einheit der Gegensätze im Menschen, das Band von Leib und Geist gelöst ist, so scheint allerdings ein dem Bay'schen ähnlicher Dualismus hergestellt zu sein. Aber wiederum will Theodor das Princip der Sünde nicht in der Natur, sondern im Geiste finden. Die Nachkommen Adams sündigen nicht φύσει, sondern γνώμῃ. (Dorner II. Abth. 2. Aufl. 1853. S. 31 ff.)

Wir können die Bay'sche Auffassung nirgends ganz passend einreihen. Sein Dualismus ist nirgends speculativ erörtert, nirgends in seinem Wesen durchdacht, sondern das Resultat eines unklaren Mysticismus.

3. Die Bestimmung des Menschen.

Daß der Mensch ohne Mittheilung des göttlichen Geistes nicht geschaffen werden konnte, erhellt aus der Bestimmung, zu welcher er geschaffen ist. Der Mensch ist von Natur aus dazu geschaffen, daß er Gott allein diene und darnach die Seligkeit besitze. Die Annahme, daß es ein Mittleres gebe zwischen einem Leben der Sünde und einem Leben, welches das himmlische Reich verdient, eine Art von rein natürlicher Lebensweise, welche mit einer natürlichen Seligkeit enden würde, finde weder in der heil. Schrift, noch in der Vernunft einen Anhaltspunkt; sie sei eine philosophische (pelagianische) Fiktion [1]). Das ist das natürliche Lebensgesetz, daß der Mensch, wenn er seinem Schöpfer in standhaftem Gehorsam angehangen wäre, zu jenem Leben übergegangen wäre, in welchem kein Tod mehr ist [2]). Daß wir nach einem rechtschaffenen Leben auf Erden das ewige Leben erlangen, verdanken wir nicht einem besondern Rathschlusse der göttlichen Erbarmung [3]),

1) De prim. hom. justit. cap. VIII.

2) De meritis opp. lib. cap. III. Prop. 6.

3) *Proposito* gratiae Dei, ibid. cap. IX; die prop. 11, welche daraus entnommen ist, setzt statt *proposito*: proprie; worüber Baius sich beklagt in der Apologie Opp. II. pag. 85; der Sinn bleibt wesentlich derselbe.

sondern der von Anfang der Schöpfung an festgesetzten natürlichen Ordnung [1]).

Ist die Seligkeit das Ziel, so ist die objektive Gesetzeserfüllung, der Gehorsam, die Aufgabe des Menschen in diesem Leben. Es fragt sich aber zunächst, was zu einer normalen und vollkommenen Gesetzeserfüllung gehöre, und sodann, worin das ewige Leben näherhin bestehe?

Kann der Mensch, wie er ursprünglich aus Gottes Hand hervorgieng, das Gesetz erfüllen? Die blose Natürlichkeit kommt nun überhaupt bei der Frage über eine sittliche Bethätigung nicht in Betracht: zwischen ihr und dem göttlichen Lohne ist ein unauflösliches Mißverhältniß, das nur dadurch aufgehoben wurde, daß Gott den Menschen zu sich emporhob, ihn seines Geistes theilhaft machte. Gott mußte dies thun, wenn er ihn zu einem sittlichen Wesen bilden wollte; und unter dieser Voraussetzung besteht kein Mißverhältniß mehr zwischen Thun und Bestimmung (Lohn) des Menschen; er kann das ewige Leben verdienen. In jener Erhebung des Menschen zur Theilnahme am göttlichen Geiste, in der Einsenkung des πνεῦμα liegen auch alle Bedingungen des sittlich vollkommenen Handelns; denn der hl. Geist im Menschen ist das Princip der vollkommenen Liebe, ist die Liebe selbst, und diese Liebe ist dem Menschen natürlich [2]). Die Aufgabe des Menschen concentrirt sich in vollständiger Hingabe an den Dienst Gottes [3]), und vermöge der

1) Quod operibus bonis, quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus, vita reddatur aeterna, id non Christi meritis, sed naturali institutioni hominis adscribendum est. Ibid.

2) Si voluntas humana sine authoris sui participatione, quae super terram sunt, sapiat, et in terrenis occiduisque versetur, nec valeat nisi ad cogitanda et desideranda carnalia, saecularia et humana: igitur sine authoris sui participatione et munere non potest suum creatorem diligere, sed id a Deo debet accipere. Nec mirum videri debet, amorem creatoris non minus diffundi per Spiritum Sanctum in cordibus nostris . . . quam amorem beatificatoris. De charitate cap. IV.

3) Adhaerere et servire Deo. De prim. hom. just. cap. VII. Das adhaerere Deo gehöre so sehr zur Integrität, ut necessario homini,

innewohnenden Liebe ist ihm dies so unmittelbar das Nächste, ihm so nothwendig, daß er von Natur (ex conditione naturae integrae) nicht anders kann, als Gott dienen: das Gegentheil wäre unnatürlich. Diese Hingabe an Gott ist schon die Vorstufe des seligen Genusses, welcher in der Anschauung Gottes besteht; die andere Seite der Seligkeit ist die Liebe, welche, wie wir wissen, nicht unterscheidet zwischen dem Schöpfer und dem Erlöser [1]; eine Liebe, zu welcher der Mensch bestimmt ist, die aber aus der Natur des Menschen (natura pura) nicht fließen kann. Aus all dem folgt, daß Bains eine natürliche Bestimmung des Menschen, über welche hinaus noch eine übernatürliche anzunehmen wäre, sich nicht denken kann.

Es liegt unsrer Aufgabe nicht ab, dem Vorstehenden durch Vergleichung der Jansen'schen Darstellung eine weitere Ausführung zu geben. Das natürliche und letzte Ziel der vernünftigen Creatur ist nach Jansen kein anderes, als der eine und wahre, mit wahrer Liebe zu liebende Gott [2]; sie kann nicht nur nicht rechtbeschaffen und gut sein ohne Gottesliebe, sondern auch nicht beseligt werden ohne Contemplation dieses Gottes, was gewissermaßen ein Umfassen desselben (comprehensio) ist; es ist nämlich die vernunftbegabte Seele von Natur, eben weil sie vernünftig und Gottes Ebenbild ist, von so unendlicher Fassungskraft, daß sie durch keinen andern Gegenstand gesättigt, und darum durch nichts beseligt wird, als durch die Unermeßlichkeit Gottes [3]. Schon die alten Philosophen setzen die Seligkeit in die Anschauung Gottes; eine Anschauung, die mit blos natürlichen Kräften nicht zu erreichen sei; woraus folge, daß die Vernunft-

---

qualis conditus est, malum esset, Deo non adhaerere. Apolog. Opp. II. pag. 93.

1) Propos. 34. 36.

2) Connaturalis creaturae rationalis et ultimus finis nec est nec esse potest alius, quam unus et verus Deus, ut vero amore diligendus. De statu purae naturae lib. I. cap. 3.

3) Est enim anima rationalis naturaliter, hoc ipso, quo rationalis et imago Dei est, tam immensae capacitatis, ut nulla re alia satietur et per hoc neque beetur nisi sola immensitate Dei. L. c. lib. II. cap. 1.

wesen nicht ohne die Gnade Gottes geschaffen werden konnten [1]). Den Gedanken an einen niedrigeren Grad von Seligkeit, der auf Grund der puren Natur zu erreichen wäre, nennt er einen scholastischen Irrthum, der auf Pelagianismus hinauslaufe.

Es scheint nun aber diese Auffassung, welche die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Bestimmung verwirft, ganz auf dem Boden der spätern Scholastik zu stehen. Jene Unterscheidung wurde schon von den Nominalisten verlassen, weil ihre natura pura eine zu mangelhafte Vorstellung vom Menschenwesen gab, als daß man sich dieselbe begrifflich durchdenken konnte. Weil man sich also nicht vorstellen konnte, welches denn das natürliche Endziel des Menschen wäre, wenn nicht die Anschauung Gottes, so nannte man diese die natürliche Bestimmung des Menschen, da sie der Natur (Idee) des Menschen congruent sei und die Natur ein Verlangen darnach trage, obgleich sie durch die Kräfte der bloßen Natur nicht zu erreichen sei. Bellarmin, der verhältnißmäßig am meisten von seinen Zeitgenossen sich an der thomistischen Lehre orientirt, sucht zwar ein dem Menschen durchaus proportionirtes natürliches Endziel herauszustellen, nämlich „durch Vernunftschluß die Wahrheit zu erforschen“ [2]), doch billigt er die erstere Auffassung; nur dürfe man nicht daraus folgern, daß Gott den Menschen nicht ohne Gnade hätte schaffen können. Man redete, um beiden Anschauungen gerecht zu werden, von der Fähigkeit der Creatur, übernatür-

1) Naturam rationalem sine Dei gratia non posse condi. Ibid. cap. 2. Vielleicht ist der Satz richtiger so zu übersetzen: Die Natur könne nicht als eine vernünftige (vernunftbegabte) geschaffen werden ohne die Gnade. Man bemerke, wie Jansen hier wieder im Unterschied von Baius Gnade nennt, was doch zur nothwendigen Ausstattung des Menschen gerechnet wird.

2) Finis naturalis sibi omnino proportionatus, qui est ratiocinando inquirere veritatem. De grat. prim. hom. cap. 7. respons. ad obj. 13. Dem entspricht jene aristotelische felicitas, quae consistit in contemplatione Dei *per creaturas;* quae contemplatio sit delectabilissima et sit praemium virtutis. Mauri Op. theolog. tom. II. lib. V. qu. 423; lib. IV. qu. 47. n. 9.

liche Wirkungen in sich aufzunehmen (seit Skotus), von einem natürlichen Hang zum Uebernatürlichen (Dominicus Soto), von einer angebornen Begierde, Gott von Angesicht zu schauen. Als später der Augustinianer Bellelli behauptete: creaturam rationalem, quae ad Dei imaginem condita est, debuisse ordinari in visionem Dei intuitivam, so wurde er als Baianer verdächtigt. Darauf erwiedert Berti [1]), Niemand sei des Baianismus zu beschuldigen, wenn er den Satz vertheidige, daß der vernünftigen Creatur von Natur ein angebornes Verlangen nach dem intuitiven Schauen Gottes innewohne. In der That wurde diese Behauptung von einer natürlich angebornen Sehnsucht der Seele, Gott zu schauen, später gerechtfertigt [2]). Aber freilich wurde diese Elasticität der geistigen Natur, die Fähigkeit des Menschen über sich selbst erhoben zu werden, von der spätern Schule (Malebranche, Thomassin, Bossuet) in einem ganz andern Interesse behauptet, als in der nominalistischen Scholastik, welche allein die Bay'sche Richtung möglich machte.

4. Die Integrität des ersten Menschen.

Der Vollbestand der ursprünglichen Rechtbeschaffenheit des Menschen bestand nicht allein darin, daß er mit seiner Vernunft durch vollständige Kenntniß des Gesetzes und mit seinem Willen durch vollständigen Gehorsam seinem Schöpfer anhieng, sondern auch darin, daß die niedern Kräfte der Seele den höhern, und alle Glieder des Leibes dem Gebot des Willens aufs pünktlichste gehorchten [3]). Die Integrität zerlegt sich also in folgende Bestandtheile:

1. Vollkommene Kenntniß des Gesetzes.

---

1) Opp. IX. dissert. 2. cap. 1. §. 6.

2) Werner, der hl. Thomas v. Aquin. III. S. 630 f.

3) Consistebat primae rectitudinis integritas ... non tantum in hoc, quod mente per integram legis notitiam et voluntate per plenam obedientiam suo creatori adhaerebat ... sed etiam in eo, quod inferiores animae partes superioribus, et omnia corporis membra voluntatis imperio ad nutum serviebant. De prim. hom. just. cap. III.

Man sieht, Bains gebraucht den engsten Ausdruck für die intellektuelle Thätigkeit des Menschen; es ist ihm rein um die praktische Frage, um die Kenntniß, die zum Heile führt, zu thun; sodann kennt Bains keinen Unterschied zwischen der Fähigkeit, zu erkennen, und der Erkenntniß selbst, zwischen Vernunft und Vernünftigkeit, Geist und Geistigkeit. Der Menschengeist wird in demselben Augenblick zu dem, was er sein soll, zum vernünftig erkennenden Geist, da er das lebenspendende πνεῦμα in sich aufnimmt. Die bloße Natur, auch die anima inbegriffen, hat nichts Transcendentes, Rationales in sich. Da nun aber des Menschen Bestimmung eine transcendente, über die Natur hinausliegende ist, so mußte Gott ihm seinen Geist mittheilen und in seinem Lichte ihn das Gesetz schauen lassen.

Ripalda hat geglaubt, die von Bains nur ganz obenhin angedeuteten Gedanken über die Erkenntniß des Menschen in seine scholastische Sprache übersetzen zu sollen. Darnach wollte Bains sagen, die Kenntniß des natürlichen Gesetzes sei dem Menschen connaturalis et debita. Da die vernünftige Creatur bestimmt ist zu Gott hin, so muß ihr auch jene Erkenntniß von Haus aus gegeben sein, vermöge deren sie Gott zu erkennen und ein seiner natürlichen Bestimmung angemessenes Leben zu führen im Stande ist. Dazu bemerkt Ripalda allerdings mit Recht, es sei nicht nothwendig, daß Gott unmittelbar die Kenntniß eingieße, er brauche nur durch seine Vorsehung die Mittel darzubieten, durch welche theils durch das eigene Vernunftlicht des Einzelnen, theils durch Unterricht und Anstrengung jene Kenntniß, soweit sie der natürlichen Fassungsgabe erreichbar sei, erworben werden könne [1]); denn Gott wirke das nicht unmittelbar, was er durch die secundären Ursachen wirken könne.

Bains hat allerdings darin geirrt, daß er nicht die natürliche Erkenntnißkraft und Anlage zu unterscheiden weiß vom eigentlichen Wissen, von dem Besitz der Wahrheit. Aber was ihn zu seiner Theorie veranlaßt hat, ist etwas ganz Anderes, ist in der Theologie seiner Zeit gelegen, und auch dafür soll uns

1) De ente supernatur. tom. III. lib. I. disput. X. sect. 2.

Ripalda Zeuge sein. Dieser sagt, es sei Lehre der Scholastiker, daß Gott keineswegs schuldig gewesen sei, dem ersten Menschen die Kenntniß des natürlichen Gesetzes mitzutheilen, daß vielmehr die Natur geschaffen werden konnte in der Unwissenheit und im Irrthum über dasselbe [1]).

Es liegt nach ihm in der Natur der Sache, daß der Mensch der Unwissenheit und dem Irrthum verfällt [2]), denn ohne Gottes Gnade (beneficio) erkennt der natürliche Mensch die Dinge nur durch die intellektuellen Bilder auf Grund der Vorstellungen, welche die Sinne darbieten. Faßt man demnach den Menschen empirisch, so wird sich schwer denken lassen, daß der Mensch aller Sinnentäuschung entgehen werde. Ganz so empirisch denkt Baius auch, wagt es aber auch, daraus die nothwendige Folgerung zu ziehen: eine solche menschliche Natur kann Gott unmöglich sich selbst und den unausweichlichen Täuschungen ihrer eigenen Sinne überlassen: er mußte ihr den Begriff von Wahrheit und Recht anerschaffen; er mußte sie zu einem geistigen Leben erschaffen.

2. Der Wille ist in vollkommenem Gehorsam an Gott hingegeben; das ist die Sittlichkeit. Das Wollen steht in unmittelbarster Abhängigkeit von der Erkenntniß. Baius bestimmt den Willen im Unterschied von der blos sinnlichen Bewegung als die Thätigkeit, die aus dem Vernunfturtheil hervorgeht [3]). Ist nun die Vernunfteinsicht keine frei erworbene, sondern eine eingegossene, die ihres Zieles sicher ist, so ergiebt sich für den Willen ein Determinismus, ähnlich wie im göttlichen Willen selbst.

Was uns an dieser Stelle allein interessirt, ist die Annahme, daß die ursprüngliche Integrität des Menschen eine positive Sittlichkeit, nicht blos die Anlage oder die Keime dazu,

1) L. c. sect. 7. n. 72: Nostra et Scholasticorum doctrina est, neutram scientiam (scl. salutarem et non salutarem) juris naturalis deberi in natura innocenti, *sed naturam posse condi cum ejus ignorantia et errore.*

2) L. c. n. 78: ex natura rei obnoxius erit ignorantiae et errori.

3) Motus, qui ex rationis judicio nascitur; de lib. hom. arbitr. cap. II.

in sich schließt. Der Mensch hat nicht sich selbst sittlich gut gemacht [1]). Der Uebergang des Menschen von den Principien seiner Natur zu seiner Rechtbeschaffenheit kann doch gewiß nicht, wie neuestens versucht worden, verglichen werden mit der Fortbestimmung des Menschen aus seinem Naturstand zur sittlichen Persönlichkeit; es erfordert gerade nach Bains gar keine persönliche Thätigkeit, um sich in den Vollbestand der Gerechtigkeit und Sittlichkeit zu versetzen; er kennt nicht, wie später z. B. Bellarmin, den Fortschritt von der sittlichen Anlage, imago Dei, zur Tugend, similitudo Dei. Der Wille im Menschen, das ist nichts Anderes, als die Liebe, welche der hl. Geist in unsere Herzen ausgießt [2]).

3. Die niedern Seelenkräfte dienten den höhern und alle Glieder des Leibes dem Gebote des Willens aufs Pünktlichste. Wir müssen beide Punkte zusammennehmen, denn es ist uns kein näherer Anhaltspunkt darüber, was unter den höhern und niedern Bestandtheilen (partes) des Seelenlebens verstanden sei, gegeben, außer dem früher Angedeuteten, wornach die partes inferiores einfach die vegetative Kraft bedeuteten, das unbewußt egoistische Princip im Gegensatz gegen das *πνεῦμα*. In dieser Voraussetzung ist allerdings der Geist das hegemonische Princip im Menschen; von seiner Hingabe an Gott hängt seine Herrschaft über die niedern Vermögen ab.

Ein Widerstreit fand also im ersten Menschen nicht statt. So sehr auch die Principien, das materielle, vegetative, und das geistige ihrem Wesen nach divergiren, so liegt doch in der Natur

---

1) Se rectum non fecerat; de pecc. orig. cap. IV.

2) Cf. Jansen. de statu purae natur. lib. I. cap. 19. Jansen ist auch hier wieder subtiler; er entwickelt l. c. die Gründe, warum die vernünftige Creatur nicht geschaffen werden konnte sine bona voluntate et sapientia, vel certe sine diligendi Deum et sapienter vivendi *potestate*. Er glaubt die Ansicht Augustins wiederzugeben, wenn er sagt: Creaturam rationalem si Deus statim ab initio ipso creationis non coercuisset motum ejus, ut voluntatem ejus sua ad seipsum gratia revocasset, informem, tenebrosam, defluxuram fuisse suis cupiditatibus.

die Befähigung, dem Geiste untergeordnet zu werden (nicht sich selbst unterzuordnen), und andererseits im Geiste das Streben, zu herrschen. Das normale Verhältniß zwischen beiden aber ist nur künstlich, d. h. durch unmittelbare Schöpferthat Gottes ins Dasein getreten, weil nur Gott die Divergenz ausgleichen konnte; ein natürliches Gleichgewicht in puris naturalibus ist nicht denkbar. Doch müssen beide Potenzen nicht in einem mechanischen oder occasionalistischen Nebeneinander, sondern in gegenseitiger Durchdringung und Lebensgemeinschaft gedacht werden. Insofern der Geist zugleich das belebende Princip des Leibes ist (der anima zur vita verhilft), und die Leiblichkeit die Bestimmung des Geistes theilt, dem Geiste ihrerseits gewisse Bestimmtheiten aufprägt, ja gewissermaßen einen Theil der Geistesthätigkeit absorbirt und in Anspruch nimmt, so muß entweder die Materie durch den Geist erhoben, vergeistigt werden, oder sie zieht den Geist zu sich herab, beziehungsweise entzieht sich seinem Einfluß; einen Mittelstand, ein Anfangen und Werden giebt es nicht. Die Idee eines Vernunftwesens, das seines eigenen Geschickes Schmied wäre, existirt für Bains nicht; der Mensch in der Idee ist ihm der sittlich fertige Mensch, die Integrität — das ist eben der sittliche Charakter, der aber, und das ist nun das Entscheidende, nicht auf der Mittheilung einer übernatürlichen Zuständlichkeit, sondern eben in der natürlichen Idee des Menschen beruht.

5. Das Natürliche und das Uebernatürliche.

Bains' Schrift über die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen beschäftigt sich hauptsächlich mit dem Nachweis, daß die „Integrität der ersten Schöpfung" nicht eine unverdiente Erhebung der menschlichen Natur, sondern des Menschen natürlicher Lebensstand war [1]). Wir haben schon bemerkt und prop. 24 sagt es ausdrücklich, es werde von Bains für pelagianisch gehalten, das beneficium conditoris als etwas Uebernatürliches zu

1) De prim. hom. justit. cap. IV. VI. VII. XIV. Cf. Propp. 26. 21. 22. 24.

bezeichnen. Es gibt ihm kein volles Menschenwesen ohne die Zugabe der Integrität, welche deßhalb die nothwendige Ergänzung der bloßen Natur ist; sie ist nicht an und für sich etwas Natürliches, entspringt oder entwickelt sich nicht aus der Natur, aber *wird* ihm zur Natur, und könnte in der That nicht besser bezeichnet werden, als mit dem Ausdrucke *Uebernatur*.

Folgen wir nun dem Baius in seine Beweisführung.

1. Natürlich ist dem Menschen Alles, was ihm in Folge seiner Geburt eignet [1]). Nun ist es aber nicht zweifelhaft, daß der erste Mensch vermöge seiner Geburt, d. h. seiner Schöpfung, und im Falle seines Beharrens alle seine Nachkommen vermöge der Abstammung von ihm der ursprünglichen Gerechtigkeit theilhaft waren; also war diese dem Menschen natürlich. Eine andere Wendung ist diese: natürlich heißt, was einem Ding so inhärirt, daß es ohne dasselbe entweder nicht ist, oder nicht ohne Mangel ist, mit andern Worten, natürlich ist dem Menschen, was in seiner Idee liegt, die Integrität.

Was diesem Argumente entgegenzuhalten wäre, daß nämlich darnach die Erbsünde für uns gleichfalls etwas Natürliches wäre, da wir sie vermöge unsrer Geburt ererben, das stört Baius nicht; ihm gilt es als ein Sophisma, von der Natur des gefallenen Menschen auf die Natur des ersten Menschen zu schließen und auf beide dieselben Gesetze anzuwenden. Wenn man von der Natur des gefallenen Menschen redet, so wird dem Begriff Natur eine ganz andere Substanz unterlegt.

2. Eine zweite Fassung seiner Beweisführung geht aus von der Thatsache, daß dem Menschen die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit verloren gegangen ist, was allgemein als ein Uebel bezeichnet wird. Soll also der Mensch ohne Uebel oder wesentlichen Mangel aus der Hand Gottes hervorgegangen sein, so muß er ursprünglich jene Gerechtigkeit und Heiligkeit besessen haben, und zwar nicht als Gnade, sondern als Bedingung seines Seins. Gleichwie das Auge zum Sehen geschaffen ist, und einen

1) Quia ex nativitate sive origine trahitur; de prim. hom. justit. cap. V.

wesentlichen Defekt enthielte, wenn es nicht in Wahrheit sehend wäre, so ist der Mensch geschaffen zur Gerechtigkeit. Es wird auch so mit Augustin [1]) geschlossen: Die Beraubung des Genusses Gottes, der dem Menschen vermöge seiner natürlichen Integrität gewährleistet war, ist ein Uebel; folglich, sollte die Menschennatur dieses Uebels entbehren, so mußte der Geist unmittelbar in diesen Genuß eingesetzt werden; denn ein Uebel, das mit Recht gerügt werden kann, kann einem Dinge nicht von Natur zukommen. Wer sich von Gott entfernt, geht zu Grunde (Ps. 72, 27), also ist die Verbindung mit Gott eine Lebensbedingung des Menschen [2]).

Diese Argumentation, so leicht sie dialektisch zu widerlegen ist, gewinnt einen Stützpunkt an den Voraussetzungen, welche die Theologen fast aller Richtungen jener und der spätern Zeit aus dem Nominalismus mit sich genommen haben, daß nämlich ohne die von Gott dem Menschen mitgegebene Gnade der Integrität die Rebellion des Fleisches gegen den Geist, das Ueberwiegen der Sinnlichkeit das natürlicherweise Eintretende sein müßte; als ob nicht auch der natürliche Mensch einen Geist besäße, bestimmt, das sittliche Leben im Menschen herzustellen und die untergeordneten Kräfte seiner Natur sich dienstbar zu machen.

3. Natürlich ist, was seinen Entstehungsgrund in der Natur selbst hat; übernatürlich, was unmittelbar in Gott seine Ursache hat. Daß das Waizenkorn Frucht bringt, liegt in seiner Natur; daß aber aus dem Felsen Wasser entsprang, war unmittelbar Wirkung eines speziellen göttlichen Willensaktes; letzteres ist also übernatürlich, ersteres natürlich, obwohl wir Beides auf Gott als den Urgrund zurückführen. Sollte es, meint Baius, dem Menschen weniger natürlich sein, Gott zu lieben, als seinen Acker zu bauen [3])? Ein anderes Beispiel. Die Gesundheit des Körpers ist etwas Natürliches; wenn sie aber zerstört ist und, weil ärztliche Kunst unvermögend ist, durch einen besondern Gna-

1) De civit. Dei lib. XXII. cap. 1; lib. XI. cap. 17.
2) De prim. hom. justit. cap. IV.
3) L. c. cap. IX.

denakt Gottes wiederhergestellt wird, so geschieht dies auf übernatürliche Weise, nicht weil das Geschenk selbst, die Gesundheit, sondern die Art und Weise der Wiederherstellung übernatürlich ist. So die Integrität, welche nach der Sünde durch die Gnade Christi allerdings auf übernatürliche Weise wieder hergestellt wird [1]).

4. Indem Baius an das unter n. 2 angeführte Argument anknüpft, ist er sich dessen wohl bewußt, daß er mit seinem Sprachgebrauch betreffs des Natürlichen von der gewöhnlichen Bedeutung des Ausdrucks abweicht. Er meint aber, nicht dasjenige allein könne „natürlich" genannt werden, was aus den Elementen oder Principien eines Dinges sich entfaltet, sondern auch dasjenige, was so sehr zum Wesen eines Dinges gehöre, daß ohne dasselbe ein Mangel oder Uebel daran wäre [2]). Damit gibt er zu, daß die Integrität nicht „durch die den verschiedenen einzelnen Theilen der Natur Adams einwohnende eigenste Kraft" [3]), nicht wie von selbst aus der elementaren Verbindung der Menschensubstanz hergestellt wird; was wäre dann aber das, was aus dieser rein elementaren und organischen Verbindung, oder, wie Baius sich ausdrückt, aus den Principien der menschlichen Natur hervorgienge? Ein rein physisches, höchstens psychisches Dasein, das keine moralische Anlage in sich hätte; die Moralität kommt darum dem Menschen gleichsam durch einen zweiten, ergänzenden Schöpfungsakt zu.

Fassen wir diese Proben von Baius' Dialektik zusammen, so enthalten sie nur den stets wiederkehrenden Gedanken: die ursprüngliche Erhebung des Menschen ist nicht etwas über das Bedürfniß seiner Natur Hinausgehendes (supra exigentiam naturae); es ist nicht etwa an eine rein natürliche Empfänglichkeit für das Uebernatürliche, ein natürliches Verlangen, über sich selbst hinausgehoben zu werden, ein menschliches Sehnen, das sich

1) L. c. cap. X.

2) L. c. cap. XI.

3) Wie man die Ansicht Luthers fassen muß. Möhler, Symbolik. 7. Au
S. 34.

nur mit dem Höchsten ganz zufrieden giebt, gedacht, sondern die Uebernatur gehört zum Wesen des Menschen [1]).

5. Mehr theologischer Art ist ein anderes Argument. Was der Mensch ursprünglich besessen, ist ersichtlich aus dem, was er durch die Sünde verloren hat. Der Verlust nun, den derselbe durch die Sünde erlitten, stellt sich durchweg als Beraubung natürlicher Gaben dar. So wenig es der Schlange, ehe sie auf dem Bauche zu kriechen verdammt wurde, übernatürlich gegeben war, zu gehen, so wenig war es dem Weibe übernatürlich gegeben, ohne Schmerzen zu gebären, und der Erde, anstatt der Dornen und Disteln Früchte zu tragen [2]). Wenn also solche natürliche Vorzüge des Menschen, wie seine Herrschaft über die Creaturen, seine Schmerzlosigkeit u. s. w. durch die Sünde verloren gegangen sind, warum will man nicht die Strafe der Sünde darin erblicken, daß der Mensch in seinem natürlichen Wesen alterirt worden ist? — Es ist offenbar, daß diese ganze Argumentationsweise äußerlich, weil nur auf die Naturseite, nicht auf die Seite des Geistes gerichtet ist; sie hat Bedeutung nur gegenüber einer theologischen Richtung, welche keine vulnera naturae kennt (Alb. Pighius).

6. Wir haben früher erwähnt, welche Folgerungen Baius aus dem kirchlichen Urtheile gegen Pelagius zieht. Der reine Naturstand ist eine Fiktion der Philosophie, welche bereits gegen Pelagius verworfen worden [3]). Die Auffassung des Menschen als eines selbstständigen Geisteswesens im Zustand der Indifferenz ist rationalistisch und würde die Nothwendigkeit einer unmittelbaren Erhebung des Menschen durch Gott läugnen. Wäre der Mensch in der That ohne diese Erhebung, so wie ihn Gott

---

1) Nur einmal, in der Apologie zu prop. 9. (opp. II. pag. 82), bemerkt er, man könne sagen primum hominem creatum in gratia; man könne nämlich die gratia doppelt fassen, entweder secundum naturam rei, quae gratia dicitur, oder secundum rationem gratuiti. Cf. S. Thom. S. Th. I. IIae. qu. 104. art. 5. Er, Baius, fasse nun die Schöpfungsgaben im ersten Sinne als Gnaden, nicht aber im zweiten.

2) De prim. hom. justit. cap. VII.

3) L. c. cap. VIII.

haben wollte, gerecht oder rechtbeschaffen, so müßte man, wenn man nicht eine unwürdige Vorstellung vom Thun Gottes, als ob es ein grundloses, unmotivirtes wäre, sich bilden will, dem Pelagius Recht geben.

Jansenius, dem durch die Verurtheilung des Baius ein deutlicher Fingerzeig gegeben war, entfernt sich auch hier nur im Ausdruck von der Bay'schen Grundanschauung. So anerkennt er [1]) die Verwerfung von propp. 1. und 3. des Baius; man könne allerdings die Güter des ersten Menschen Gnaden nennen, aber nicht in jenem sublimen und spezifischen Sinne, wie die scholastischen Theologen es nehmen. Von Gnade könne man reden, weil Gott aus freiem Wohlgefallen den Menschen geschaffen, weil er durch seine Gesetzgebung sich ihm geoffenbart, weil er zumal und in Einem die Natur gebildet und sie mit Gnaden bereichert hat [2]), und endlich weil der Mensch allerdings außer der zuständlichen Rechtbeschaffenheit (gratia habitualis) auch mit einer Gnadenhilfe übernatürlicher Ordnung (gratia actualis, adjutorium sine quo non) bedacht worden sei. Die Wirkung aber dieser Gnade (oder vielmehr der modus der Selbstmittheilung Gottes), die Liebe, kann gleichfalls übernatürlich genannt werden, weil sie alle Kräfte der Natur übersteigt [3]); wenn man sie aber natürlich nennt, so jedenfalls nicht in dem Sinne, als ob sie ein Theil der Natur wäre; denn die Liebe wie der selige Genuß sind Thätigkeiten, und können deßhalb nicht Theile der vernünftigen Creatur sein [4]). Darum täuschen sich Luther und Calvin, welche behaupten, die ursprüngliche Gerechtigkeit sei ein natürliches Gut, wie dem Thiere die Gesundheit oder dem Wasser die Kälte natürlich sei. Wenn man

---

1) De grat. prim. hom. et angelor. cap. XIX.

2) Das augustinische: simul in eis condens naturam et largiens gratiam.

3) Nam uti beatitudo sempiterna, ita et via ad illam, charitas Dei, omnes naturae vires superat; de statu natur. pur. cap. 15.

4) Dilectio enim sicut et fruitio, hoc est beatitudo creaturae tam imperfecta quam perfecta sunt actiones, unde non possunt esse partes creaturae rationalis. Ibid.

diese Liebe aber darum natürlich nenne, weil sie, mit dem Verlangen der Natur übereinstimmend, diese veredle und vollende (ornat et perficit), so sei dies zwar ganz richtig, erkläre aber die Sache nicht ganz; sie sei vielmehr natürlich, weil es das Allernatürlichste sei, daß Gott als das höchste Ziel des vernünftigen Erkennens und des natürlichen Verlangens des Menschen erkannt werde, obgleich dieses Ziel nicht ohne übernatürlichen Beistand erreicht werden könne [1]).

Jansen kennt gut die Schwächen seiner Gegner. Er meint, man könne jene Gaben, ohne welche Vernunftwesen nicht geschaffen werden können, ebensogut Gnaden nennen, als gewisse neuere Theologen (Lessius), welche die gratia sufficiens Gnade nennen, obschon Gott sie Jedem ertheilen muß, damit nicht, die Gebote zu erfüllen, unmöglich sei [2]). Gleichwie die Scholastiker die Nothwendigkeit der Gnade behaupten unter Voraussetzung einer übernatürlichen Bestimmung, so behaupte er dieselbe, wenn er den Willen Gottes, den Menschen in solcher Würde zu schaffen, daß er nur allein durch den Besitz Gottes befriedigt und beseligt werden könne, ins Auge fasse. Denn entweder hat Gott den Menschen zu solcher Erhabenheit und Würde erschaffen, oder ihn als ein unglückliches, erbarmenswerthes Geschöpf hingestellt. Es widerspricht der Gnade nicht, ein debitum zu heißen; denn nichts verhält sich natürlicher (gleichartiger) zum Ebenbild Gottes im Zustand der Unschuld, als die Gnade [3]). Auch die Scholastiker (Suarez, Biel, Bellarmin) nennen ja die Gnade ein debitum der göttlichen Güte und des göttlichen Heilsrathschlusses; nach ihnen hebt das meritum de congruo den Charakter der Gnade nicht auf; Bellarmin sage ausdrücklich, es sei durchaus billig, daß

1) Deus enim, quantumvis eum non nisi per auxilium supernaturale sequi diligendo vel consequi fruendo possimus, est tamen finis hominis naturalis. Ibid. fol. 308.

2) L. c. cap. 20.

3) Gratiae propriissime dictae non repugnare debita quaelibet, seu connaturalitates, decentias et congruitates et aequitates, quae oriuntur ex aliis capitibus quam jure creaturae: nihil namque connaturalius innocenti imagini Dei cum capacitate Dei naturaliter conditae, quam gratia. Ibid.

Gott dem zu so hohem Ziele geordneten Menschen die nothwendigen Hilfsmittel nicht versage [1]).

Die mangelhafte Darstellung des Natürlichen, der natura pura, in der damaligen Theologie brachte Baius und Jansenius zu ihrer Theorie des Uebernatürlichen; sie dachten consequenter als ihre Gegner, waren aber zu wenig geschickt, die Mißgriffe der spätern Scholastik durch den Rückschritt auf die thomistisch-realistische Anthropologie zu verbessern.

6. Die Unsterblichkeit des Leibes.

Da Baius unter der ursprünglichen Integrität hauptsächlich die sittliche Rechtbeschaffenheit versteht, so thut er, wenn er von den einzelnen Momenten derselben redet, der leiblichen Unsterblichkeit nicht Erwähnung; sie fällt auch für seine Beweisführung wenig ins Gewicht; es genügt ihm an den beiden Thatsachen, daß der Mensch ursprünglich zur Unsterblichkeit bestimmt war (gegen Pelagius) [2]), und daß der Tod Strafe der Sünde sei, und zwar daß derselbe durchweg den Charakter der Strafe trage, weßhalb auch die seligste Jungfrau und die Heiligen den Tod als Strafe für ihre Sünde, wenigstens der Erbsünde, erlitten haben [3]). Es macht auch für Baius wenig Unterschied, ob er die Unsterblichkeit als ein unmittelbares Produkt der Wesensentwicklung des natürlichen Menschen (mit Einschluß des πνεῦμα), oder als Lohn der guten Werke betrachte. Im letzteren Falle wäre sie allerdings unter einem gewissen Gesichtspunkt Gnade zu nennen, eher aber doch gebührender Lohn, weil Gott nach seinem Rathschlusse den Verdiensten des Menschen den angemessenen Lohn nicht vorenthält [4]). Indessen ist seine Auffassung wohl richtig in der prop. 78 gegeben: immortalitas primi ho-

1) Ibid. fol. 321.

2) De pecc. origin. cap. I.

3) Propos. 73; die These ist nicht in den Schriften des Baius enthalten, sondern ist aus der Censur der Sorbonne vom J. 1560 (prop. 16) in die Bulle herübergenommen.

4) De meritis oper. lib. I. c. IV.

minis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio, obschon Baius diesen Satz wie überhaupt in dieser Frage eine Entscheidung nicht ausgesprochen haben will [1]). Doch bezweifelt er in seiner Apologie, ob man sagen könne, der Mensch hätte nach dem Gesetze seiner Natur sterben können; und allerdings nach der Idee, die er von der Menschennatur hat, läßt sich nicht wohl annehmen, daß die gewaltsame Trennung von Geist und Leib stattgefunden, noch weniger, daß der Leib den physischen Uebeln, Verderbnissen und Krankheiten ausgesetzt gewesen wäre.

Nach seiner Theorie fallen aber auch gerade die schwierigsten Fragen, welche die Scholastik über diesen Punkt sich stellen mußte, hinweg; die Frage z. B., ob aus der Unsterblichkeit der Seele nicht die Unsterblichkeit oder wenigstens die Auferstehung des Leibes gefolgert werden müsse [2]), oder ob es dem Menschen natürlich sei, zu sterben, da er doch gerade davor eine natürliche Furcht habe und der Vorgang des Sterbens als etwas Unnatürliches, als ein aus der Sünde stammendes Verderbniß erscheine.

Ripalda, welcher seinerseits die Unsterblichkeit abhängig macht von dem Genusse vom Baum des Lebens [3]), macht sich mit den Einwürfen der Baianer gegen seine Theorie zu schaffen, wobei er jedoch, wie auch sonst, nicht angiebt, aus welchen Autoren oder Schriften er sie entnimmt. Wir erfahren daraus, daß die Baianer allerdings aus der Verbindung des Leibes mit einer unsterblichen Seele auf dessen Unsterblichkeit schließen. Ripalda entgegnet, die Seele sei nur unsterblich zu nennen in Bezug auf ihre Substanz und ihre vom Leibe unabhängigen geistigen Funktionen, sterblich aber, soweit sie das leibliche Leben ausmache und in Bezug auf jene Funktionen, die von körperlichen Dispositionen abhängen [4]). Wenn sodann die Baianer das eingeborne Verlangen nach der Seligkeit betonen, so erwiedert Ripalda, dies Verlangen

---

1) Ego quippe hanc quaestionem nunquam disputavi. Apolog. Opp. II. p. 123.

2) Die verschiedenen Ansichten der Scholastiker hierüber bei Maurus, Op. theolog. tom. II. lib. VI. qu. 48. n. 12—14.

3) L. c. lib. I. disp. XI. sect. 2. n. 14.

4) L. c. sect. 3. n. 18.

beziehe sich auf eine außerhalb des Leibes zu erlangende Seligkeit [1]), behaupte man aber, es gebühre dem Menschen auch eine Seligkeit im Leibe, so müsse man dies von der Wiederannahme des Leibes verstehen, welche Forderung der sittlichen Weltregierung und auch der natürlichen Vergeltung sei.

Man sieht, Ripalda's Behauptungen sind nicht tiefer gedacht und nicht besser begründet, als die seiner Gegner, und die seine Betrachtungsweise der natura pura erweist sich als unfruchtbar.

Was Jansenius betrifft, so finden wir hier keine Aufschlüsse, die über die Bay'schen Andeutungen hinausgiengen. Der Tod ist nach ihm der natürlichen Seligkeit von Grund aus entgegengesetzt [2]). Die Deduktion der natürlichen Sterblichkeit aus der Physis des Leibes ist ein philosophischer Widerspruch gegen die Theologie [3]).

7. Ueber die Möglichkeit des reinen Naturstandes.

Wenn sich für die Irrthümer des Baius ein Anlaß in der Darstellung der Theologie seiner Zeit finden läßt, so liegt er ganz gewiß in der Vorstellung, welche sich die spätere Scholastik von dem reinen Naturstand macht. Baius bezeichnet es als eine Fiktion, daß Gott von Anfang an einen solchen Menschen hätte schaffen können, wie er jetzt geboren wird [4]); denn dann hätte Gott ihm ja dasjenige, was jetzt an ihm Sünde ist, die Concupiscenz, zur Natur gemacht, und ihn mit dem Thiere auf eine Linie gestellt. Der Irrthum liegt am Tage; Baius denkt sich die Concupiscenz als etwas dem status naturae purae Wesentliches; diese wäre aber ein naturgemäßes Widerstreben gegen Gott und sein Gesetz, also entweder gar nicht zurechenbar, wie

1) L. c. n. 19.
2) De statu naturae pur. lib. II. c. 7.
3) De grat. prim. hom. et angel. c. 4.
4) Prop. 55: Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur. Cf. de pecc. orig. cap. V. — Apolog. opp. II. pag. 110.

beim Thiere, oder ein Zustand positiver Verkehrtheit und Sündhaftigkeit. Es giebt für Baius keine andere Alternative, als entweder natürliche Begierlichkeit oder natürliche Gerechtigkeit, daher prop. 79: falsa est Doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine justitia naturali, worüber Baius bemerkt [1]), der Gegensatz zu dieser natürlichen Gerechtigkeit wäre ein Geschaffensein in Sünde und Ungerechtigkeit (creari vitiosum ac injustum). An dem Begriff der Concupiscenz hängt die ganze Schwierigkeit. Baius macht vollen Ernst mit demselben; die Concupiscenz charakterisirt den Menschen als sittlich böse, als Sünder, und aus einer solchen Auffassung entstand zunächst der Satz: status purae naturae est impossibilis. So weit als Baius war nun allerdings kein Scholastiker gegangen. Ihnen ist die Concupiscenz nicht etwas an sich Sündhaftes; aber ob sie nun mehr den empirischen Menschen ins Auge fassen, oder die Natur der Concupiscenz, so ergiebt sich ihnen doch, daß der Mensch im reinen Naturstande einem Einflusse der Sinnlichkeit preisgegeben wäre, der ihm verderblich hätte werden müssen. Sie glaubten jedoch die Möglichkeit des reinen Naturstandes auf jeden Fall behaupten zu müssen auf Grund der Verurtheilung des Baius, und kamen in die Lage, zwei Dinge nebeneinander zu behaupten, die nur dann keine Gegensätze sind, wenn man in der Begriffsbestimmung der göttlichen Willensfreiheit bei der absoluten Willkühr stehen bleibt.

Jansenius zeichnet mit treffender Satire den Zustand der bloßen Natur, wie er von den Theologen seiner Zeit, auch die bessern, Bellarmin und Suarez, nicht ausgenommen, aufgefaßt wurde. Indem man nämlich davon ausgieng, daß der Mensch im bloßen Naturstand zum Menschen im Stande der gefallenen Natur [2]) sich verhalte wie ein Nackter zum Beraubten, wie die

1) Apolog. Opp. II. p. 123.

2) Wobei der reatus culpae natürlich nicht eingerechnet ist; wie auch bei Verurtheilung der prop. 55 von demselben ganz abgesehen ist. Cf. Vasquez, Comment. ac disput. in 1. IIae S. Thom. tom. I. Antwerp. 1620. disput. 138. Molina, Concord. disp. 3.

Negation zur Privation, so war damit die Folge der Erbsünde leichter genommen, als es früher geschehen war, da man mit dem Begriff der vulnera naturae Ernst machte. Um dies auszugleichen, drückte man den Naturstand herab. „Sie wollen, sagt Jansen [1]), daß man denselben sich denke ohne Richtung und Bestimmung (ordinatio) zur ewigen Seligkeit oder zur klaren Anschauung Gottes. Darum sagen sie folgerichtig, er würde hergestellt, ohne daß ein Glaubenslicht die Vernunft erleuchtete und ohne daß der Wille Gott liebte. Der Widerstreit aber des Fleisches und Geistes wäre ihm durchaus natürlich und zwar so sehr, daß die rein natürliche Ordnung verlangte, Gott müßte die beiden entgegengesetzten Neigungen sich gegenseitig befehden lassen, ohne ihnen seine natürliche Mitwirkung zu entziehen, und ebenso ohne durch ein besonderes Gnadengeschenk die gegenseitige Fehde und Feindseligkeit zurückzudrängen“ [2]).

Nach den innern Fähigkeiten wäre demnach der Mensch ganz derselben Unwissenheit, Willensschwäche und Macht der Begierlichkeit preisgegeben, wie es jetzt thatsächlich der Fall ist; ja nach der äußern Lebensstellung wäre er schlimmer daran, da er der Uroffenbarung und der daran anknüpfenden Ueberlieferung entbehrte, welche dem Menschen nach dem Sündenfall doch noch eine Handhabe boten. Außerdem, meint Jansen, wäre die Versuchung durch den Satan in beiden Lagen gleich heftig; denn das Zurückdrängen dieser Versuchung scheine schon in das Gebiet einer höhern Providenz zu gehören. Außerdem komme noch dazu die Sterblichkeit und die ganze Reihe von Leiden und Mühsalen von den ersten Seufzern bei der Geburt bis zu den letzten Aengsten der Sterbenden.

---

1) De statu purae naturae lib. I. cap. 1. fol. 278 seqq.

2) Eine ähnliche Schilderung, de statu pur. nat. lib. II. cap. 9. fol. 339: Si natura et ibi pura est, erit et ibi profecto eadem profunditas ignorantiae, ex qua omnis error existit, eadem spiritus et carnis pugna, eadem libidinum incentiva, eadem animi ad adamanda stulta et noxia depressio, eadem corporis imbecillitas, eadem materies miseriarum, eadem mortis necessitas.

Mag Janſen in ſeiner emphatiſchen Ausdrucksweiſe von Uebertreibung oder Irrthum auch nicht frei geblieben ſein, ſo viel iſt gewiß: wenn das der status naturae purae iſt, ſo dürfte es ſchwer ſein, die Möglichkeit deſſelben zu behaupten im Angeſichte des Schriftwortes: Deus fecit hominem rectum. In dieſem Punkte unterſcheiden ſich die ſpätern ſcholaſtiſchen Theologen nur inſoweit von Janſen, als ſie den Begriff der göttlichen Freiheit mißbrauchen, um ihm die Weisheit abzuſprechen.

Dieſer Begriffsverwirrung über die natura pura, welche man möglichſt tief herabdrückte, um Raum für den Begriff der natura integra im Unterſchied von der natura elevata zu gewinnen, legen wir ein großes Gewicht bei, nicht etwa, weil dadurch die Bay'ſche Auffaſſung wahrer würde, ſondern weil uns daran liegt, den richtigen Maßſtab für die Beurtheilung einer jeden theologiſchen Richtung zu finden.

Ehe die Frage durch die Bay'ſche Oppoſition eine ſpecielle Aufmerkſamkeit erweckte, ließ man ſich ohne Widerſpruch die empiriſche Vorſtellung von der Menſchennatur, wie der Nominalismus ſie mit ſich führte, gefallen. Man dachte ſich den Menſchen nicht in einer Idee, man wußte nicht zu abſtrahiren von den Zuſtändlichkeiten, in denen der empiriſche Menſch ſich befindet, von den Beſtimmtheiten, in die er durch die jeweilige Stufe geiſtiger Entwicklung und durch ſein Geordnetſein zu einem übernatürlichen Ziele eingetreten iſt. Der empiriſche Menſch kann auf keiner Stufe ſeines Lebens zu den Anfängen ſeiner geiſtigen Entwicklung zurückkehren und den Uebergang vom Können zum Sein, von der reinen Natürlichkeit zum perſönlich-ſittlichen Charakter reproduciren; er iſt das Produkt ſeiner eigenen Vergangenheit, er iſt beſtimmt durch eine Reihe von natürlichen und übernatürlichen Zuſtändlichkeiten, welche die Indifferenz ſeines Willens, die Wahlfreiheit, bereits nach der einen oder andern Seite abgebeugt haben. Darum iſt es ſo ſchwer, den Menſchen ſich anders vorzuſtellen, als wie eben dieſer und jener wirklich iſt, beherrſcht entweder vom Böſen oder vom Guten. Dieſen empiriſchen Menſchen nehmen die Theologen, wenn ſie ſagen, er

könnte mit seinen natürlichen Kräften nicht allen Versuchungen widerstehen, nicht auf längere Zeit widerstehen u. s. f. [1]).

Diese empirische Auffassung war aber noch nicht verlassen, als die Verurtheilung des Baius zu heftigen Controversen Anlaß gab und speziell die prop. 55 die bisherige Theorie vom status naturae purae zu bestätigen schien. Die Behauptung des Satzes, der reine Naturstand sei möglich, bot namentlich den strengern Thomisten und Augustinianern nicht geringe Schwierigkeiten dar. Wenn z. B. Bannez [2]) behauptet, es gebe zwischen Gott und dem Menschen keine andere Freundschaft, als die übernatürliche Liebe, der Mensch, blos als Objekt der Schöpfungsthätigkeit betrachtet, stehe in keiner innigern Beziehung zu Gott, als ein geschöpfliches Wesen überhaupt, so war es gewiß nahe gelegt, zu behaupten, ein solcher status nat. pur. sei unmöglich, d. h., wie die Augustinianer sagten, es sei *Gott angemessener und seiner würdiger*, dem Menschen auf unmittelbare Weise zu Hilfe zu kommen, um ihn nicht der moralisch nothwendigen nächsten Gefahr, seine Bestimmung zu verfehlen, zu überlassen. So spricht der Satz: Deus non potuisset etc. eine empirische Wahrheit aus; es ist nicht anzunehmen, daß ein Mensch unter solchen Umständen hätte bestehen können, obgleich im *einzelnen Falle* die Möglichkeit der Entscheidung zum Guten nicht geläugnet werden wollte.

Lessius [3]) spricht dem Menschen die Möglichkeit ab, ohne besondere göttliche Hilfe alle Gebote zu erfüllen; Molina [4]) theilt der ursprünglichen Gerechtigkeit die Aufgabe zu, die der Natur eingebornen Defekte hinwegzunehmen. Dessenungeachtet bleibt es in der spätern Theologie ein stehender Ausdruck, es sei com-

1) Wir haben den Begriff der natura pura im Sinne der nominalistischen Scholastik und der dem Baius zunächst stehenden vortridentinischen Theologie gekennzeichnet in den Abhandlungen über Gabriel Biel (Theologische Quartalschrift. Tübingen 1865. S. 648 ff.) und Albert Pighius (ebendas. 1866. S. 615 ff.).

2) Comment. in II. Hae. Venet. 1586. qu. 23. art. 1. fol. 818.

3) De praedestin. et reprob. Angelor. sect. 6.

4) Concord. qu. 14. art. 13. disp. 3. in calce.

munis sententia der Theologen, der Stand der bloßen Natur sei möglich [1]). Und noch die neuesten Darstellungen der scholastischen Theologie klammern sich an jene Vorstellung von der bloßen Natur, welcher der innere Zwiespalt und die Begierlichkeit natürlich sei, fest [2]); und nur schwer erschwingen sie sich zu der ächt thomistischen Auffassung, wornach auch der natürliche Mensch eine immanente Neigung zum Guten oder zu Gott in sich trägt, die dem Menschen eben deßwegen zukommt, weil er Vernunftwesen ist [3]).

8. Von der Willensfreiheit.

In der Lehre von der Willensfreiheit culminirt die excentrische Bewegung des Baius und Jansenius; alle Prämissen drängen dazu hin, alle Interessen sind dabei im Spiel.

Die theologische Wissenschaft muß den Begriff der Freiheit von einem doppelten Gesichtspunkte aus entwickeln: es ist zunächst zu betrachten die metaphysische Freiheit in ihrer Gegenstellung zum göttlichen Machtwillen und zu den Bestimmtheiten, denen der Mensch bei Entwicklung seines Wesens und seiner Persönlichkeit unterworfen ist; und sodann die moralische Freiheit, oder das Verhältniß des menschlichen Willens zu der übernatürlichen Ordnung, zum Gnadenwillen Gottes.

Die Freiheit im metaphysischen Sinne ist das Wahlvermögen, und setzt die Indifferenz, soweit diese die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen bedingt, voraus. Die Freiheit im theologischen Sinne bedingt die Güte, den moralischen

1) Mauri op. theol. tom. II. lib. VI. q. 42. n. 5.

2) „Es kann die ungeregelte Neigung nicht nur zu sinnlichen, sondern auch zu geistigen Genüssen als eine Folge der Vereinigung der Seele mit dem Leibe und folglich als etwas dem Menschen Natürliches betrachtet werden." Kleutgen, Theologie der Vorzeit. II. S. 593.

3) S. Thomae S. Theol. I. Hae qu. 85. a. 1. 2. Auch Kleutgen a. a. O. S. 593 bemerkt: „Hat Gott nicht als Schöpfer und Erhalter der Natur mit dem Menschen einen geistigen Verkehr, seinen Verstand erleuchtend, seinen Willen bewegend?" Aber gewiß nicht mit der natura pura der spätern Scholastik.

Charakter der Handlung, das Verdienst. Von der ersten muß man zu der zweiten fortschreiten, aus jener diese erklären; jene, die formelle Willensbeschaffenheit, muß in dieser ihren materialen Inhalt, ihre moralische Bestimmtheit finden.

Von Bains können wir nun, nachdem wir sein Verhältniß zur Scholastik und zur wissenschaftlichen Theologie überhaupt kennen gelernt haben, einen richtigen Begriff von der Willensfreiheit nicht erwarten. Jede Theologie außerhalb der scholastischen Speculation ist eben dadurch freiheitsläugnerisch, wie ebenso jede Philosophie außer der theistischen die Freiheit aufgeben muß. Beide Richtungen sind schon im frühern Mittelalter hervorgetreten und haben ihre Spuren zurückgelassen. Es läßt sich kaum mit Sicherheit entscheiden, ob Bains' Freiheitslehre eher aus jenen Gedankengängen, an deren Ende die Lehre der Reformatoren steht, geflossen (Thomas von Bradwardin [1]), Wicleff, Luther, Calvin); oder mehr aus Antagonie gegen die Freiheitslehre der nominalistischen Scholastik hervorgegangen sei. Immerhin erscheint ihm, wie dem Jansenius, die sogenannte philosophische Freiheit der scholastischen Theologen als pelagianisch.

Jedenfalls ist dem Bains der Freiheitsbegriff nicht Ergebniß speculativer Erwägung, sondern ist abgeleitet aus den anthropologischen Prämissen, die auf Auktorität des heil. Augustin angenommen werden. Freiheit ist demnach in dem Menschen erst, wenn er aus dem blos vegetativen Dasein (natura pura) zu einem moralischen Wesen erhoben wird (integritas naturae). Der Uebergang zur Sittlichkeit setzt bei ihm nicht die Freiheit voraus, sondern erzeugt erst Freiheit, jene Freiheit, welche man gegen die Häretiker festhalten muß, gegen die Protestanten, die noch schlimmer sind als die Manichäer, weil sie Gott zum Urheber der Sünde machen [2]). Der Mensch wird nicht sittlich, weil er frei ist, sondern er wird frei dadurch, daß er durch unmittelbare Erhebung seines Wesens zur Theilnahme am gött-

1) Gest. 1349 als Erzbischof von Canterbury. Hauptwerk: De causa Dei contra Pelagianos.

2) De libero arbitrio cap. I.

lichen Geiste sittlich wird. Das unmittelbare Eingreifen des hl. Geistes in seine Lebenssphäre bezeichnet zugleich den höchsten Grad von Freiheit und die Negation derselben. Anstatt die Möglichkeit der Sünde aus der Freiheit zu erklären, wird gefolgert, daß die Sünde da eintrete, wo der Gebrauch der Freiheit aufhört, wo allein die Natur, das Selbstbewußtsein oder der Selbsttrieb thätig ist. Die Möglichkeit des Guten liegt in der spirituellen Seite des Menschen, die des Bösen in der psychisch-physischen. Ueberall, wo der Geist sich erfaßt in seinem Wesen, in seiner organischen Verbindung (oder Identität?) mit dem göttlichen Geiste, da ist Freiheit und Gerechtigkeit. Wo aber das Naturleben gleichsam dem Geiste zuvorkommt, ihn überholt, also bei einem Defekt der Geistesenergie, kommt es zur Sünde. Nur der innige, solidarische Zusammenhang zwischen Geist und Natur vermag zu erklären — soweit es überhaupt zu erklären ist — wie ein solcher Abfall der Natur von dem Geiste, oder ein Zerfall der Natur mit dem Geiste, zugleich dem Menschen als sittliche That zur Sünde und Schuld angerechnet werden kann.

Wir mußten diese vorgreifenden Bemerkungen vorausschicken, um uns auf die Begriffsverwirrung gefaßt zu machen, die uns in den Bay'schen Ausführungen begegnen wird. Seine Freiheitstheorie war ungefähr das Erste, was bei den übrigen Theologen Anstoß erregte und ihm Angriffe zuzog. Von den Sätzen, welche die Sorbonne 1560 censurirte, beziehen sich die ersten acht auf die Lehre vom freien Willen. Nun war aber diese Lehre nicht nur von jeher als ein Eckstein der rechtgläubigen Theologie behandelt, sondern noch auf das ausdrücklichste von den tridentinischen Vätern gegen die freiheitsläugnerischen Lehren der Reformatoren ausgesprochen worden, so daß sie geradezu der Prüfstein jeder Orthodoxie werden mußte. Wir können darum gar nicht erwarten, den Freiheitsbegriff bei Bains zu einer vollen Klarheit entwickelt zu sehen; er mußte sich verbergen hinter einem Walle von Distinktionen, Reticenzen, Ausflüchten und Tergiversationen [1]).

1) Schon die Schrift de libero arbitrio et ejus potestate, welche später, als die Sorbonner Censur verfaßt ist, ist nicht mehr der unmittelbare

Das lag nicht im Willen des Baius, sondern in der Natur der Sache, welcher er sich einmal hingegeben hatte.

Indem wir nun uns anschicken, die Bay'schen Gedanken im Zusammenhange seines Systems darzustellen, bietet sich uns als Ausgangspunkt die erste These der Sorbonner Censur dar: Liberum arbitrium hominis non habet potestatem ad opposita: nec ei convenit ea potestas ex ipsius intrinseca et naturali ratione. Baius erwiedert hierauf [1]), er lasse sich die Censur gefallen, je nachdem man das Wort „frei" oder „Freiheit" fasse. Die hl. Schrift fasse dasselbe niemals als Gegensatz zu der Nothwendigkeit, sondern zu der Knechtschaft, und es komme ihr nicht darauf an, ob der sog. freie Wille in allen Dingen, in denen seine Bethätigung eine freie heißt, auch das Gegentheil zu thun vermöchte. Die Auffassung der Freiheit im letztern Sinne, als Wahlvermögen zwischen Thun oder Unterlassen einer und derselben Sache, sei von den Philosophen angenommen. Die hl. Schrift kenne allerdings den Gedanken, daß der Wille in diesem Sinne frei sei; drücke ihn aber nicht durch das Wort „Freiheit" aus. Es ist also beides wahr; es giebt einen Willen, der auch das Gegentheil wollen könnte; das ist aber nicht die Freiheit, von der die hl. Schrift redet. Die Auslegung dazu giebt Baius in der Schrift über den freien Willen. Wenn die hl. Schrift von Freiheit redet, so meint sie damit die Freiheit von der Knechtschaft, von welcher es heißt: „wenn euch der Sohn befreiet, seid ihr wahrhaft frei" [2]), und dazu wird Doppeltes erfordert, nämlich eine wahre und aufrichtige Neigung des Geistes zu dem Gegenstand der Wahl oder des Handelns, und die Erwählung des wahren Gutes [3]). Der Nachdruck liegt aber nicht auf dem

---

und unbefangene Ausdruck seiner Meinung, weil sie schon mehr den Charakter der Vertheidigung trägt; noch mehr ist dies der Fall in den Apologien zu der obengenannten und der päpstlichen Censur.

1) Opp. II. pag. 10.

2) Joh. 8, 36.

3) Quapropter ad veram libertatem duo requiruntur, nimirum vera et syncera in id quod eligitur aut agitur animi propensio, et veri boni electio. De lib. hom. arb. cap. V.

Begriff der freien Erwählung, obgleich sie im Gegensatz zu *timor* und *necessitas* als ein spontaner Gehorsam bezeichnet wird [1]), sondern auf der Wahl des wahren Gutes; denn nur dieses macht frei. Wer der Sünde dient, kann nur im uneigentlichen und analogen Sinn frei heißen; er hat mit dem wahrhaft Freien nur das gemein, daß er eben so selbstwillig (lubens et sponte) der Ungerechtigkeit dient, wie jener der Gerechtigkeit. Eine Freiheit, die nicht dient (in keinem Unterwürfigkeitsverhältniß, weder zur Gerechtigkeit noch zur Ungerechtigkeit, steht), besitzt nur Gott, der sich selbst Regel des Lebens ist; als nach dieser Freiheit der Satan, und nach ihm der Mensch verlangte, und so die Grenzen seiner Natur überschritt, verlor er die wahre Freiheit.

Zur Begriffsbestimmung dieser wahren Freiheit (a servitute) gehört es nun aber nicht, daß das, was gewollt wird, auch nicht gewollt werden könnte [2]); sie ist nicht nothwendig libertas a necessitate; obgleich auch die letztere von der heil. Schrift — aber unter anderem Ausdrucke — anerkannt wird, indem sie vom Menschen unmittelbar nach der Schöpfung sagt, Gott habe ihn seinem eigenen Entschlusse überlassen [3]), und vom Gerechten, er konnte sündigen und hat nicht gesündigt [4]). Diese Freiheit also, obgleich sie in der hl. Schrift nicht unter diesem Namen vorkommt, ist darum doch nicht zu läugnen oder zu mißachten, sondern vielmehr gegen die Häretiker gewissenhaft aufzunehmen und zu vertheidigen [5]).

1) Syncera quidem animi propensio et laetitia, ut non necessitate aut timore, sed sponte obediatur legitimae potestati. Ibid.

2) L. c. cap. VII.

3) Eccles. 14, 15.

4) Eccles. 31, 10.

5) L. c. cap. VII. Licet hic libertatis modus in Scripturis sacris non inveniatur hoc nomine expressus, non tamen propterea negandus est aut contemnendus, sed potius adversus haereticos (qui contra Scripturas sacras omnia ex necessitate evenire contendunt) religiose suscipiendus et defendendus, ne sub praetextu externi nominis rem eam negemus, quam sine impietate etiam sub quocunque nomine negare non possumus. — Wenn nun aus diesem Kapitel der Satz excerpirt

Wir dürfen uns durch dieses Zugeständniß nicht beirren lassen. Es ist dem Baius nicht ernstlich darum zu thun, die Wahlfreiheit zu behaupten; der Begriff der Wahlfreiheit gehört in die philosophische Auffassung des Menschen; allein diese ist unzureichend, ja unwahr, weil sie sich gründet auf die Erfahrung am Menschen in demjenigen Zustand, in welchem er gerade die wahre Freiheit nicht besitzt. Es läßt sich am Menschen in der Sünde allerdings Wahlfreiheit wahrnehmen; sie findet da statt, wo Ueberlegung und Berathschlagung vorhergieng [1]); also schon ein sehr begrenzter Kreis der Thätigkeit, da sehr viele Handlungen nicht nach vorangegangener Ueberlegung zu Stande kommen; sie findet aber auch in einem sehr eng begrenzten Gebiete statt, nämlich nur in den Handlungen, die sich auf das gegenwärtige Leben beziehen, guten sowohl als bösen, also einerseits z. B. in Beziehung auf Arbeiten, Essen und Trinken, Freundschaftschließen, Kleideranziehen, Häuserbauen, Heirathen, Erlernen von Künsten und Wissenschaften u. dgl.; andererseits besteht die freie Wahl zu sündigen, den Götzen zu dienen, Mord, Ehebruch zu begehen [2]). Die Wahlfreiheit setzt allerdings ein

---

wurde: Is libertatis modus, qui est a necessitate, sub libertatis nomine non reperitur in Scripturis, sed solum nomen libertatis a peccato (prop. 41), so ist das allerdings nicht die rechte Weise, Sätze als irrthümlich auszuziehen, die im Zusammenhange schon zum voraus auf eine hinreichend satisfacirende Weise erklärt werden. Der Gebrauch allerdings, den Baius von jenem Satze macht, ist ein schlechter.

1) Quia electio in iis tantum invenitur, in quibus meditatio consultatioque praecessit. L. c. cap. IV.

2) Aus der pseudoaugustinischen Schrift Hypognosticon lib. III. c. 4: Esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus, habens quidem judicium rationis, non per quod sit idoneum quae ad Deum pertinent sine Deo aut inchoare aut certe peragere: sed tantum in operibus vitae praesentis tam bonis quam malis. Bonis dico quae de bono naturae oriuntur, i. e. velle laborare in agro, velle manducare et bibere, velle habere amicum, velle habere indumenta, velle fabricare domum, uxorem velle ducere, pecora nutrire, artem discere diversarum rerum bonarum, velle quidquid bonum ad praesentem pertinet vitam. Malis vero dico, ut velle idolum colere, velle homicidium, velle adulterium facere. L. c. cap. XI.

Vernunfturtheil voraus und unterscheidet sich dadurch von dem sinnlichen und animalischen Begehren. Aber wie die Vernunft im Zustand der Sünde für die Heilswahrheiten blind ist, so ist auch der Wille unfähig, in Sachen des Heiles etwas zu thun. Darum also muß man die philosophische Betrachtungsweise des Willens verlassen und auf die hl. Schrift zurückgehen.

Hier begegnet uns ein doppeltes Wollen, zuerst die voluntas carnis; dieses haben wir mit den Unmündigen und den Thieren gemein; es ist ein Wollen, spontaneum seu voluntarium, denn es ist eine innere Bewegung, die nicht durch äußern Zwang bewirkt ist. Von diesem Wollen redet die Schrift mit dem Ausdrucke voluntas carnis [1]); dieses Wollen ist von doppelter Art, dem Wesen des Menschen entsprechend, entweder sensualis oder animalis. Erst wenn die Gnade dazu kommt, tritt durch die Gabe des Geistes eine dritte Art hinzu, wodurch es spiritalis zu werden fähig ist [2]).

Diese Stelle gibt uns den Schlüssel zum Verständniß des Ganzen; sie spricht zwar vom Menschen im Stand der Sünde, läßt uns aber ungezwungen einen Blick thun in die anthropologische Anschauung des Bains. Ohne das göttliche πνεῦμα, (wofür an unsrer Stelle gratia und donum spiritus genommen ist) ist der Mensch nicht Geistwesen; er hat blos ein sinnliches und thierisches, vegetatives Dasein. Kommt aber das πνεῦμα hinzu, so wird er zugleich erhoben zur Theilnahme an der göttlichen Natur; er erhält eine Freiheit, welche nicht nur in derselben Richtung liegt, wie die göttliche, sondern auch derselben Art ist, wie sie; nur nicht in demselben Grade, weil er Creatur ist; und nicht in derselben Sicherheit und Vollkommenheit, weil er nicht aufhört, zugleich sinnliches Wesen zu sein.

Will man also die Art der menschlichen Freiheit bestimmen,

---

1) Joh. 1, 13; Ephes. 2, 1—3.

2) Hujus voluntatis (quantum ad naturalem pertinet motum ex vitio primae praevaricationis infirmum) genera sunt duo, secundum quae voluntas hominis aut sensualis aut animalis est: sed cum adest gratia Dei, accedit ei per donum spiritus tertium genus, ut possit fieri spiritalis. L. c. cap. II.

so muß man sie aus dem Wesen der göttlichen Freiheit kennen lernen. Wie aber wird diese erkannt?

Den wissenschaftlich einzig richtigen Weg, die Eigenschaften Gottes aus der Analogie des Menschengeistes wissenschaftlich zu bestimmen, kann Bains seiner ganzen Richtung gemäß nicht einschlagen. Er muß also auch die göttliche Freiheit auf andere Weise bestimmen; mochte er sich nun an irgend eine Richtung der damaligen Theologie anlehnen, so kam er über das Dilemma: Indeterminismus (Nominalismus) oder Determinismus (Thomisten) nicht hinweg. So blieb er nun am Determinismus hängen, und der Satz: Quod voluntarie fit, etiamsi necessitate fiat, libere tamen fit, prop. 39, ist nur der Exponent davon.

Es kommt aber freilich darüber nicht zu einer dialektischen Auseinandersetzung. Es giebt nach Bains in Gott gleichfalls ein doppeltes Wollen. Frei, so daß er auch nicht wollen könnte, will Gott alle seine Werke nach außen, wie die Schöpfung von Menschenseelen, die Rettung der Frommen aus der Versuchung, die ewige Verdammniß der Gottlosen; so war auch der Sohn frei, da er den Vater um den Beistand seiner Engelschaaren hätte bitten können, Matth. 26, 53. Dagegen ist der Vater nicht in derselben Weise frei, wenn er den Sohn liebt, da es unmöglich ist, ihn nicht zu lieben [1]); und doch ist diese Liebe eine freie, weil sie auf keinem Zwang beruht — das ist das ergänzende Glied der Kette von Schlüssen, das Bains zwar nicht ausdrücklich beifügt, aber aus dem Folgenden mit Sicherheit errathen läßt. Es giebt nämlich, so wird die Analogie von Gott auf die Menschen herab durchgeführt, auch für die Engel und Seligen ein Gebiet, auf welchem sie wahlfrei, und ein anderes, auf dem sie durch innere Nothwendigkeit in ihrem Wollen bestimmt sind. Sie sind wahlfrei, wenn sie für diesen und jenen unter den Menschen intercediren, dagegen lieben sie Gott unveränderlich, von einer gewissen glückseligen Nothwendigkeit überwältigt. Ein ähnlicher Unterschied ist zu machen bei den Dämonen; aber auch bei den Menschen trifft

1) L. c. cap. IV.

er zu. Sie sind entweder so frei, daß sie mit Gottes Hilfe das Gute dem Bösen oder einem andern Gute vorziehen, oder so, daß sie sich selbst überlassen, wenigstens in der Wahl der Güter dieses Lebens frei sind; sie können endlich noch frei heißen, weil sie einerseits mit eigenem Willen das Böse thun, andererseits mit Gottes Hilfe doch noch zum Guten gelangen (erlöst werden) können. Dagegen das Streben nach Glückseligkeit, obwohl auf vernünftigen Antrieben (rationales motus) beruhend, ist nicht wahlfrei, sondern durch innere Nothwendigkeit gefordert.

Diese Auseinandersetzung des Baius ist nicht klar; sie darf es auch nicht sein, weil sie die Schwäche der zu beweisenden Behauptung verdecken soll. Denn eigentlich ist es ihm nur um den Nachweis zu thun, daß der Mensch im Zustand der Sünde keine Freiheit mehr besitze; daß die Knechtschaft der Sünde ihn mit innerer Nöthigung beherrsche, ohne die Verantwortlichkeit aufzuheben. Hier gewinnt er freiere Aussicht und findet Bundesgenossen. Um den Satz: homo peccat, etiam damnabiliter, in eo, quod necessario facit, prop. 67. zu behaupten, bedarf er des andern: sola violentia repugnat libertati hominis naturali, prop. 66. [1]) cf. prop. 39.

Die innere Nothwendigkeit nun, durch welche der menschliche Wille bestimmt und begrenzt ist, ist eine natürliche Zuständlichkeit, welche ihn nicht hindert, zur Aktualität zu kommen. Nicht von außen her kommt dem Menschen eine Nöthigung, die seinen Willen auf eine bestimmte Richtung hintreibt; in seinem eigenen Wesen, in seiner Natur liegt seine sittliche Richtung angelegt; der Mensch bestimmt sich also von sich aus zu einer Handlungsweise, die er allerdings gemäß seiner natürlichen Anlage nicht unterlassen kann. Damit es aber von der Zuständlichkeit zur Aktualität komme, dazu ist die treibende Kraft die Liebe, die Neigung oder Begierde. Der Mensch wird zu den einzelnen Handlungen bestimmt durch diejenige Art von Neigung, welche

1) Dieser Satz kommt in seinen Schriften nicht vor, und er bemerkt in der Apologie (Opp. II. pag. 116), daß er mit Recht verurtheilt werde. Er drückt auch, so wie er formulirt ist, nicht ganz seinen Gedanken aus.

seiner jeweiligen natürlichen Zuständlichkeit entspricht; also im Urzustand von der himmlischen Liebe, welche dem göttlichen πνεῦμα entspricht; im Sündenstand von der irdischen Begierlichkeit, welche seiner bloßen Natur entspricht. Wie es keinen Mittelstand giebt zwischen dem Stand der Integrität und dem der Sünde, so giebt es auch nichts Mittleres zwischen der sündhaften Begierde und der durch den hl. Geist ins Herz gegossenen Liebe [1]). Unsre Erörterung wird darum ihren Abschluß finden müssen in der Lehre von der Liebe, welche im dritten Hauptstück wieder zur Sprache kommen muß.

Nur ein Punkt muß hier noch zur Sprache kommen. Nach unsern bisherigen Darstellungen wäre der göttliche Geist selbst das Princip der freien, d. i. sittlich guten Handlungen der Menschen, weil die Mittheilung des göttlichen Geistes zum natürlichen Vollbestand des Menschen gehört. Das Schroffe und Semipantheistische dieser Vorstellung läßt sich nun aber überwinden, wenn man die Liebe im Sinne von überwiegender Neigung zum Motiv des Handelns nimmt. Die Liebe kann nämlich doppelsinnig gefaßt werden; Liebe ist entweder das Wesen Gottes selbst, oder aber die Wirkung, die Gott im Menschen hervorbringt. So läßt sich auch beides sagen: das göttliche πνεῦμα im Menschen ist entweder die Essenz des göttlichen Geistes selbst, oder es ist nur der Modus, wie Gottes Wesen auf den Geist einwirkt. Unsre Ansicht ist nun zwar, daß Baius ursprünglich wirklich unter dem πνεῦμα die göttliche Essenz gemeint hat; wenn demnach der Mensch durch die Liebe bestimmt wird, so wird er nicht durch etwas außer ihm Liegendes, sondern durch seine eigene Natur bestimmt. Aber um sich nicht zu weit von der theistischen Idee zu entfernen, war die Möglichkeit offen gelassen, das göttliche πνεῦμα als Princip der Liebe anders zu interpretiren; in diesem Falle würde der Wille dann durch etwas außer ihm Liegendes zum Handeln bestimmt, das durch einen überwiegenden

1) Prop. 38. Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur. De charitate cap. VI. Cf. prop. 34. 36.

Reiz auf ihn einwirkt. Diese Auffassung hat Jansenius adoptirt; und darin besteht wiederum sein Fortschritt, wenn man so will, von Bains weg, mit dem er übrigens das Entscheidende betreffs der Freiheitstheorie gemein hat, daß nämlich, um Verdienst oder Mißverdienst zu erwerben, nicht die Freiheit von der Nothwendigkeit, sondern nur die vom Zwange erfordert werde [1]). Man darf aber von Jansenius nicht unmittelbar auf Bains zurückschließen. Wenn Jansenius im Urzustand des Menschen eine Indifferenz des Willens annimmt [2]), und denselben erst in Folge des Sündenfalls durch die Nothwendigkeit bestimmt werden läßt, so ist das nicht auch die Lehre des Bains; ebenso wenn Jansen die Einflüsse und Reize, durch welche der Mensch mit Nothwendigkeit angezogen wird, als von außen her kommend sich denkt [3]). Jansen hat den Streit der Molinisten und Thomisten hinter sich, und glaubt in dem Gedanken, daß der Wille mit Nothwendigkeit der vorherrschenden Neigung folge, das Mittel gefunden zu haben, um die Härten der Lehre von der physica praedeterminatio zu vermeiden [4]). Diese selbe Tendenz haben die sog. Augustinianer (Berti, Noris) verfolgt, welche darum mit Unrecht des Baianismus verdächtigt wurden. Auch Ripalda, wo er die Freiheitslehre der „Baianer" darstellt [5]), hat es nicht mit Bains selbst zu thun, und kann darum aus ihm die Lehre des Bains nicht geschöpft werden.

1) Prop. 3. Jansen.: Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

2) Cf. de gratia Christi Salvatoris lib. IX. cap. 25; de gratia prim. hom. et Angel. cap. 14; erat quippe instar bilancis in aequilibrio constitutus et instar globi rotundissimi in planitie perfectissima versus omnem partem aeque mobilis, hinc adjutus per naturam, inde per gratiam.

3) Kleutgen (Theologie der Vorzeit. I. S. 211) erkennt hierin richtig den Unterschied zwischen Jansenius und Hermes.

4) De grat. prim. hom. cap. 20.

5) L. c. lib. II. disp. XIII seqq.

9. Von den Werken des Menschen.

Auf Grund der ursprünglichen Integrität sollte der Mensch durch gute Werke die ewige Seligkeit verdienen. Zu bemerken ist zum Voraus, daß Baius einen Unterschied zwischen natürlich guten Handlungen, opera moralia [1]), und verdienstlichen Handlungen, vitae aeternae meritoria, nicht annimmt. Der erste Satz nun ist: der Mensch bedurfte außer den Gütern der Integrität keiner besondern Gnade, um das ewige Leben zu erreichen; die Werke sind ganz sein eigenes Thun und darum sein Verdienst [2]). — Es soll überhaupt auf den Urzustand der Begriff der Gnade nicht angewendet werden, weil Gnade nach der Ausdrucksweise der hl. Schrift dasjenige heißt, was uns durch Christus gebracht worden ist [3]).

Jansenius lenkt hier wieder auf den kirchlichen Sprachgebrauch ein, unterscheidet aber die Gnade, die dem ersten Menschen nothwendig war, um zu bestehen, adjutorium sine quo non, von der Gnade des Erlösers, adj. quo [4]). Er bemerkt einmal, unter adjutorium sine quo non verstehe er, was die Scholastiker gewöhnlich mit gratia sufficiens bezeichnen [5]); näher angesehen ist darunter aber doch nur die weltregierende und vorsehende Thätigkeit Gottes im Allgemeinen gemeint [6]); und so entfernt er sich wesentlich nicht von Baius.

Dieser läßt das ganze menschliche Wesen und Thun getragen sein von dem mitgetheilten göttlichen Geiste; aus ihm entspringen die Werke, welche somit nicht Offenbarung rein

1) oder steriliter bona, wie er in der Apologie zu prop. 12 (Opp. II. pag. 87) sagt.

2) Cf. Prop. 1. Nec angeli nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia. Prop. 3. Et bonis angelis et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae, felicitas esset merces et non gratia.

3) Prop. 9.

4) De grat. prim. hom. etc. cap. 10 seqq.

5) L. c. cap. 14. fol. 61.

6) L. c. cap. 10.

menschlicher Thätigkeit sind, und ihren Charakter nicht von der individuellen und persönlichen Beschaffenheit des Menschen erhalten, sondern von dem höhern pneumatischen Princip, das sie wirkt. Sie haben aber einen sittlichen Werth, ein Verdienst, wie man als Lehre der Kirche gegen die Reformatoren festhalten muß. Wie aber kommt ihnen Verdienstlichkeit zu; etwa wegen ihres pneumatischen, göttlichen Charakters? Aber dann würde man das Undenkbare annehmen, daß Gott sich selbst belohnte, weil er es ist, der die Werke wirkt; oder — wenn er sie in seiner Güte den Menschen als ihre Werke anrechnen wollte, so bestände doch keine innere Beziehung zwischen dem Thun des Menschen und seinem Lohne, und von Verdienst könnte nicht geredet werden. Es muß also ein Grund gefunden werden, demgemäß die guten Werke den Charakter des Verdienstes tragen, gleichwie die bösen Werke mit Recht am Menschen gestraft werden [1]).

Das Verhältniß der Werke zu ihrem Lohne, der ewigen Seligkeit, beruht auf der ursprünglichen göttlichen Einrichtung des Menschen; es gehörte zu seiner natürlichen Constitution, daß er durch den rechten Gebrauch seiner Gaben und Kräfte die ewige Seligkeit verdiente, wie er um seines Abfalles willen mit Recht mit dem ewigen Tode bestraft wird [2]).

In Folge dieser ursprünglichen Einrichtung haben wir einen Rechtsanspruch, welcher nicht darum aufhört, weil der erste Grund desselben ein freies, göttliches Geschenk ist; wenn dieses uns nur so geschenkt ist, daß es wirklich in unser Eigenthum übergegangen ist. Wir nennen mit vollem Recht unser Eigenthum, was uns rechtmäßiger Weise (legitime) gegeben worden. — Da nun dies die Verdienstlichkeit nicht aufhebt, und doch auf der andern Seite das menschliche Thun die Werke nicht zu dem macht, was sie

1) De meritis opp. lib. I. cap. I.

2) In sua creatione lege naturali a Deo constitutum fuit, ut si per liberum arbitrium, quod acceperant rectum, in data sibi justitia persisterent, hujus perseverantiae merito tantam beatitudinis plenitudinem acciperent, ut et deinceps cadere non possent et hoc certissime scirent; si vero per idem liberum arbitrium ab accepta justitia secederent, aeterna morte mulctarentur. Ibid. cap. II.

sind, so kommt Bajus auf den ganz sterilen Gedanken, es sei ein Gesetz der natürlichen Gerechtigkeit, daß den Gerechten für ihre guten Werke ohne alle andere Rücksicht (sine alio respectu) das ewige Leben versprochen sei [1]).

Dieser Gedanke [2]) wird für alle Zustände, in welchen wir den Menschen denken können, durchgeführt. Wenn das Gesetz der Substanz nach erfüllt ist, sei's nun vom Menschen im Urzustand, oder vom Sünder, d. h. vom Katechumenen oder Pönitenten vor der durch das Sacrament gespendeten Sündennachlassung [3]), oder vom Gerechtfertigten, so verdient diese Gesetzeserfüllung das ewige Leben [4]), obgleich dasselbe den Katechumenen und Pönitenten vorenthalten werden müßte, so lange nicht durch das Sacrament die Schuld getilgt ist [5]).

Indem sich Bajus auf den Satz der thomistischen Scholastik beruft, daß die guten Werke der Gerechten das ewige Leben de condigno verdienen [6]), behauptet er, daß diese Werke am Tage des letzten Gerichtes keinen reichern Lohn erhalten werden,

1) L. c. cf. Prop. 5. In promissione facta angelo et primo homini continetur naturalis justitiae constitutio, qua pro bonis operibus sine alio respectu vita aeterna justis promittitur.

2) Prop. 2. Sicut opus malum ex natura sua est mortis aeternae meritorium, sic bonum opus ex natura sua est vitae aeternae meritorium.

3) Prop. 33. Catechumenus juste, recte et sancte vivit et mandata Dei observat ac legem implet per charitatem, ante obtentam remissionem peccatorum, quae in Baptismi lavacro demum percipitur. Prop. 43. In hominibus poenitentibus ante Sacramentum absolutionis et in catechumenis ante Baptismum est vera justificatio, separata tamen a remissione peccatorum.

4) Illa doctorum distinctio, divinae legis mandata bifariam impleri, altero modo, quantum ad praeceptorum operum substantiam tantum, altero, quantum ad certum quendam modum, videlicet secundum quem valeant operantem perducere ad regnum aeternum (hoc est ad modum meritorium), commentitia est et explodenda. Prop. 61.

5) Opera catechumenorum, ut fides et poenitentia ante remissionem facta, sunt vitae aeternae merita: quam vitam ipsi non consequuntur, nisi prius praecedentium delictorum impedimenta tollantur. Prop. 18. cf. Prop. 32.

6) Apologie zu prop. 11. Opp. II. pag. 85 seqq.

als sie nach dem gerechten Urtheile Gottes zu empfangen verdienen [1]). Dieses Gesetz, das vom Urstand gilt, gilt auch vom Stande der Rechtfertigung; die Gnade Christi ändert an diesem Gesetze nichts; Gnade ist es zwar, daß der Mensch nach dem Falle in die Möglichkeit zurückversetzt wird, gute Werke zu vollbringen, und dazu können wir aus uns nichts beitragen [2]); aber daß unsre Werke dann gut und verdienstlich sind, kommt nicht daher, daß sie durch die Gnade Christi ermöglicht und bewirkt werden, noch daher, daß der Mensch durch die Gnade der Adoption eine höhere Dignität erlangt, sondern einzig von der objektiven Uebereinstimmung unsrer Handlungsweise mit dem göttlichen Gesetz [3]). Denn wenn die Werke nicht dadurch verdienstlich werden, daß sie durch die Gnade Christi gewirkt werden, wie konnten dann die Handlungen des Menschen im Urstande verdienstlich sein? [4])

Es war in der nominalistischen Theologie behauptet worden, daß Gott die Werke des Menschen acceptire, nicht weil sie aus seinem freien Thun, aus seiner zu höherer Würdigkeit erhobenen Persönlichkeit hervorgehen, sondern daß Gott vielmehr dem Menschen seine eigene Gnadenthätigkeit als Verdienst imputire [5]). Dem gegenüber hat schon Ruard Tapper behauptet, daß wir das ewige Leben nicht darum verdienen, weil uns Christus sein Verdienst communicirt, sondern um der persönlichen Würdigkeit und Tugend willen, die uns um des Todes Christi willen mitgetheilt wird [6]). Von diesem ganz richtigen Satz des Tapper weicht aber Baius darin wieder ab, daß er auch auf die persönliche Würdigkeit kein Gewicht legt, und diejenigen zurückweist, welche meinen, das Verdienst müsse nach der Würdigkeit des Handelnden be-

---

1) Prop. 14.

2) De merit. opp. lib. I. cap. IX.

3) Prop. 11. 13. 15.

4) Apologie zu prop. 11. Opp. II. pag. 86.

5) So Gabriel Biel; vgl. Theolog. Quartalschrift 1865. S. 669. Aehnlich Albert Pighius.

6) Opp. Colon. 1582. tom. II. art. 8 de justificat. fol. 20. 25.

messen werden [1]); denn, fügt er bei, sonst müßte man annehmen, der Mensch werde durch den einwohnenden heil. Geist über seine Natur emporgehoben und zum Adoptivsohn Gottes erhoben.

Dies ist entscheidend. Wenn der Mensch durch die Gnade Christi erlöst und in den Stand gesetzt wird, gute Werke zu verrichten, so wird mit der Eingießung des göttlichen Geistes ihm wesentlich nichts Anderes gegeben, als er vorher besaß; es wird ihm nur das, was er vorher als natürliche Bedingung seiner Existenz besaß, jetzt nur auf übernatürliche Weise mitgetheilt. Die Dignität des Menschen wird keine höhere, weil die Theilnahme am göttlichen Geiste schon zuvor zum Wesensbestand des Menschen gehörte. Dafür nun aber, daß die Werke des Menschen wirklich einen Lohn verdienen, läßt sich ein aus dem innern Wesen derselben geschöpfter Grund nicht mehr angeben; man kann sich die ursprünglich von Gott gewollte Bestimmung nur etwa als einen Pakt zwischen Gott und dem Menschen vorstellen, wie auch der ewige Tod in Folge der Uebertretung unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt werden muß [2]).

Es dürfte aus dieser Ausführung ersichtlich sein, wie wenig man die Lehre des Baius kennt, wenn man sie als Rationalismus und Pelagianismus charakterisirt [3]).

---

1) Sunt enim, qui meritum non ex operis integritate, sed ex operantis dignitate metiendum existiment. De merit. opp. lib. II. cap. V.

2) Quemadmodum aeternae morti omnes addicti sumus, quia primum Domini pactum cum humano genere initum aut in primo parente duntaxat aut etiam in proprio opere irritum fecimus: sic etiam vitam consequeremur aeternam, si in primae creationis nostrae statu persistentes Dei mandata illibate servaremus. Ibid. cap. II.

3) Vgl. Kleutgen a. a. O. II. B. S. 245.

Zweites Hauptstück.

Die Lehre vom Sündenfall.

1. Genesis der ersten Sünde.

Aus den anthropologischen Prämissen, die wir im Vorangehenden dargestellt, folgt mit Consequenz, erstens, daß die Sünde nicht im geistigen (pneumatischen) Leben des Menschen ihren Ursprung haben kann, und zweitens, daß sie nicht Produkt der moralisch freien Willensentscheidung sein kann; das erstere nicht, weil das pneumatische Wesen des Menschen seiner Natur nach der Sinnlichkeit, dem Element der Sünde, entgegengesetzt, um nicht zu sagen göttlicher Natur ist; aber auch das zweite nicht, weil der freie Wille mit Nothwendigkeit in Gemäßheit seines angestammten Charakters sich bethätigt, mit andern Worten, von der himmlischen Liebe mit innerer Nothwendigkeit angezogen wird.

Damit sind zum Voraus alle jene Erörterungen abgeschnitten, durch welche die scholastische Theologie die Entstehung der ersten Sünde zu erklären suchte; die Fragen, ob die erste Sünde eine Geistessünde, superbia, oder Fleischessünde gewesen, ob und wie der Mensch ohne Einsprechung Satans zur Sünde würde gekommen sein, ob die Entstehung der Sünde sich mit dem Determinismus, mit der thomistischen Lehre von der physischen Prämotion vereinbaren lasse u. s. w., sind von keinem Belang. Erst Jansenius macht sich damit zu schaffen [1]), und schließt gegen Molina, Cornelius a Lapide, Suarez u. A. aus der vollkommenen Rechtbeschaffenheit des Menschen, daß in ihm selbst keinerlei Reiz des Bösen gewesen sein könne, ehe die Versuchungen von außen an ihn herantraten [2]). — Auf diese Weise läßt sich allerdings zuerst

1) De grat. prim. hom. cap. 3: Utrum fuerint in homine primo innati et intensi appetitus excellentiae et laudis et superbiae tentationes, ut quidam volunt.

2) Sed juxta castissimam illam Augustini et Tridentinae Synodi doctrinam omnino dicendum est, nullos omnino neque parvos neque

der Fall der Engel und sodann der Menschen nicht begreifen; und es erklärt sich, wie man einer solchen Theorie gegenüber zu der Ansicht kommen konnte, ohne eine übernatürliche Erhebung der Creatur zur Gottähnlichkeit wäre es gar nicht zum Falle gekommen [1]).

Bains selbst nimmt die Thatsache der Sünde einfach hin auf Grund des unmittelbaren Bewußtseins und der innern Erfahrung [2]), sie kann ihm, wie allen Anhängern des theologischen Determinismus (Wieleff, Calvin), nur wie ein dunkles Verhängniß erscheinen, und es kann auf sie nur die Theorie der vollendeten Thatsache angewendet werden. Er will zwar nicht, wie die Reformatoren eigentlich mußten, Gott selbst zum Urheber der Sünde machen, und eben so wenig, wie die Manichäer, die Sünde aus einer ewigen, bösen Materie erklären [3]). Dessenungeachtet ist es der Dualismus, auf welchen seine Auffassung des Menschen überhaupt hinausläuft, der auch allein das Verderbniß, dem der Mensch verfallen ist, erklären kann. Daß der Mensch sich einer Gegensätzlichkeit gegen Gott und eines eigenen Willens sich bewußt wird, sobald von außen, vom Satan, das zündende Wort gesprochen wird, das ist nicht Geisteshat, sondern ein natürliches Lebenszeichen seiner niedern Lebenskräfte, des sinnlichen, animalischen Lebens. Nicht

---

magnos excellentiae aut laudis aut superbiae metus atque tentationes praeter externas ante omne peccatum esse potuisse. Ibid. fol. 34; de statu nat. laps. lib. I. cap. 23.

1) Scheeben, die Mysterien des Christenthums S. 248 f erklärt den Sündenfall des Engels aus der Erhebung desselben zur Gottähnlichkeit; „weil er Gott so sehr ähnlich war, weil er zur innigsten Gemeinschaft mit Gott berufen war, wollte er auch ganz wie Gott sein. Seine überaus hohe Stellung erweiterte sein Herz, daß er auf Güter Anspruch machte, an die er sonst nicht gedacht hätte, daß er nicht aus bloser Gnade und von Gottes Hand, sondern schlechtweg auf eigene Faust mehr sein wollte, als es einer Creatur Gottes zukommt . . . Einige Theologen der Vorzeit giengen sogar soweit zu glauben, ohne eine übernatürliche Erhebung des Engels sei sein Fall gar nicht möglich gewesen."

2) De pecc. orig. Praef.

3) De liber. hom. arbitr. cap. I.

an den Uebergangspunkt von der Substantialität (Integrität) zur persönlich erworbenen Sittlichkeit heftet sich die Sünde an; diese ist vielmehr ein Rückfall in die pure Natürlichkeit und Creatürlichkeit, wobei man an einen Defect der göttlichen Hilfe, oder wenn man will, an eine momentane Energielosigkeit des πνεῦμα denken muß [1]). Durch diesen Defekt ist gleichsam nur das rein creatürliche Wesen entbunden worden, das aus sich selbst nichts als sündigen kann. Es ist pelagianisch, irgend Etwas, was aus den alleinigen Kräften der Natur seinen Ursprung nimmt, als gut anzuerkennen [2]).

2. Begriff der Sünde.

Aus der Art und Weise, wie das allgemeine Sündenbewußtsein sich geltend macht, wird der Begriff der Sünde construirt. Es geht nach Bains nicht an, von der Thatsünde ausgehend, einen allgemeinen Begriff zu bilden und mit Rücksicht auf die verschiedene Art der menschlichen Bethätigung verschiedene Arten von Sünden herauszustellen. Er construirt den Begriff der Sünde aus dem Begriff der Erbsünde, das Allgemeine aus dem Besondern; oder vielmehr, es giebt für ihn kein Besonderes; jede Sünde ist gleicher Art [3]). Die Erbsünde haftet deßhalb an uns

---

1) Aehnlich wird von der protestantischen Theologie die Augustin'sche Lehre gefaßt: „Die Grundidee ist offenbar die, daß ein Geschöpf (Engel und Mensch) als solches aus sich selbst nicht gut sein noch handeln kann, daß es nur aus Gott erregt gut bleibt und handelt. Das zu sich selbst Kommen ist als Abwendung von Gott das Wirklichwerden des Bösen." Schweizer, die protestantischen Centraldogmen. I. Zürich 1854. S. 26 f.

2) Prop. 37. cf. de charit. cap. 5. Auch die von der Sorbonne verurtheilten Sätze: liberum arbitrium ex se non potest nisi peccare et omne opus liberi arbitrii sibi dimissi est peccatum mortale vel veniale; prop. 4; — homo faciendo quod in se est peccat et non potest non peccare faciendo, quod in se est; prop. 5, müssen im Vorstehenden ihre richtige Deutung gewinnen.

3) Prop. 52. Omne scelus est ejus conditionis, ut suum auctorem et omnes posteros eo modo inficere possit, quo infecit prima

ganz in derselben Weise und mit denselben Wirkungen, wie die Thatsünde an dem ersten Menschen; nur daß, was beim Anbeginn That des ersten Menschen ist, für uns Zustand geworden ist, dem es aber eigen ist, sich in jedem Lebensakte in die That umzusetzen.

Weil aber das Wesen der Sünde aus der Art und Weise, wie die Erbsünde in uns sich offenbart, erschlossen werden muß, die Erbsünde aber uns mit innerer Nothwendigkeit gefangen hält, so muß aus dem Begriff der Sünde der Begriff der Wahlfreiheit eliminirt werden [1]). Wenn wir eine Handlung untersuchen, ob sie ihrer Art nach Sünde sei, dürfen wir nicht darnach fragen, ob und aus was für einem Willen sie hervorgegangen sei, sondern ob sie ihrer Art nach Ungehorsam gegen die göttlichen Gebote sei, denn das ist der eigentliche Begriff der Sünde [2]). Die Bosheit einer Handlung beruht also nicht auf der persönlichen Stimmung, Absicht und Freiheit, sondern auf der Substanz der Handlung. Eine substanziell böse Handlung verdient ihrer Natur nach den ewigen Tod [3]).

Der Grund der Sünde liegt demnach in der Natur des

transgressio; prop. 20. Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam. Cf. de merit. opp. lib. II. cap. 8. Ueber die theologische Controverse, ob die Unterscheidung von Tod- und läßlichen Sünden in der Natur der Sache oder in einer besondern göttlichen Willensbestimmung liege, vgl. Maurus, Opp. theolog. tom. II. lib. V. qu. 31.

1) Prop. 46 sagt in ihrer ersten Hälfte: Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium: das besagt an sich noch mehr, als wir zunächst daraus folgern; wir bleiben vorerst bei dem Gedanken stehen, den auch prop. 67 ausspricht: homo peccat etiam damnabiliter in eo, quod necessario facit; die innere Nöthigung hebt die Verantwortlichkeit nicht auf.

2) De actu aliquo disserentes, an ex suo genere sic peccatum, non hoc inquirere debemus, an sit a voluntate vel a qua sit voluntate profectum, sed an ex suo genere sit divinorum inobedientia mandatorum, quae peccati propria definitio est. De pecc. orig. cap. VII.

3) Prop. 2: Sicut opus malum ex natura sua est mortis aeternae meritorium, sic etc.

Menschen, welche von Haus aus sinnlich und habituell Gott entgegengesetzt ist. Dazu kommt nun die Thatsünde Adams, welche die Schuld (reatus, obligatio ad poenam) setzt; der habitus, bisher durch das πνεῦμα gebunden, wird entfesselt, die Sinnlichkeit tritt in ihren natürlichen Wirkungskreis. Die Quelle ist angebohrt, aus welcher die Fluth der Sünde rinnt, die allem Leben sich beimischt und zum täglichen Lebenselement des Menschen gehört. Die Creatur hat sich vom Quellpunkt des wahren Lebens getrennt und erliegt jetzt ihrer eigenen Schwere.

Demnach scheint die Sünde dem Einzelnen nur durch Imputation zur Schuld angerechnet zu werden. Die Schuld wird zunächst dem zugerechnet, aus dessen Willen sie kommt; aber in weiterer Linie dem, in welchem sie in solcher Weise inne wohnt, daß in ihm nicht ein entgegengesetztes geistiges Streben aufkommt. Das Kind kommt deßwegen als Kind des Zornes zur Welt, weil es mit einem sittlichen Gebrechen, das seinem Begriff nach dem göttlichen Gesetze zuwider ist, geboren wird [1]).

Wir suchen freilich vergebens den logischen Gedanken, der dieser Theorie einen Halt gäbe; die ganze Schlußweise läuft darauf hin: die Sünde ist Sünde, weil sie Sünde ist, und wird imputirt, weil sie imputirt wird. Indem Bains die Sünde als vollendete Thatsache hinnimmt, begegnet es ihm zu allermeist, daß er das Wesen der Sünde mit den Folgen derselben confundirt — wie sich zeigen wird.

3. Die Physis der Sünde.

Zugleich mit dem theologisch richtigen Supranaturalismus ist dem Bains auch das Verständniß für das Wesen der Sünde verloren gegangen; es hängt Alles an der theologischen Wahrheit, welcher die Väter und Scholastiker Ausdruck gegeben haben in dem Satze, durch die Sünde sei der Mensch spoliatum gratuitis, vulneratum in naturalibus.

Zuvörderst ist zu bemerken, daß nach Bains das Wesen der

1) De pecc. orig. cap. VII. prop. 46. 47. 48. 49.

Sünde nicht auf dem Gebiete des Geistes, der Persönlichkeit ruht, sondern auf dem der Natur; der Verlust des göttlichen Geistes ist nicht das Wesen, sondern die Veranlassung der Sünde, die Sünde ist nicht Geistesthat, wie wir oben sagten, sondern Defekt der geistigen Energie; sie ist nicht eigentlich Produkt einer Freiheitsprobe, sondern einer momentanen Unfreiheit (Freiheit hier im höhern, pneumatischen Sinne genommen). Dagegen constituiren diejenigen Momente, welche wir Folgen der Sünde zu nennen pflegen, ihr Wesen. Dieser Momente werden vier aufgezählt [1]).

a) Die Unwissenheit des Geistes, ignorantia in mente; sie bedeutet nicht ein einfaches Nichtwissen, sondern ein Gebrechen, um dessentwillen wir, wenn wir zu den Unterscheidungsjahren kommen, verhindert werden, über Gott und dessen rechtmäßige Verehrung die Wahrheit in uns aufzunehmen, so daß unser Wissen nur auf das Irdische geht und nicht vernimmt, was des Geistes ist. Diese Erkenntniß Gottes und seiner Gebote aber sind wir verpflichtet, in uns zu erhalten, weil davon die Verehrung Gottes und die Erfüllung seiner Gebote, wozu wir verpflichtet sind, abhängt. Der Mangel dieser Erkenntniß begründet darum eine Schuld, weil in der ersten Einrichtung des Menschen demselben die actuelle Einsicht in die Heilswahrheiten gegeben war mit der Verpflichtung, dieselbe zu bewahren. Der Gedanke des Baius wurde in den Satz gefaßt: Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est praedicatus, peccatum est; prop. 68. Vergebens wehrt er sich in der Apologie gegen diese Consequenz; die Kehrseite dazu ist der von Baius festgehaltene Satz: Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia: prop. 25 [2]).

b) Die Verkehrtheit des Willens (malitia in voluntate)

1) De pecc. orig. cap. III: Hujus vitii plures sunt partes. Ignorantia in mente, malicia in voluntate, inobedientia inferiorum partium animae erga superiores, et rebellio membri genitalis contra imperium voluntatis, quod alio nomine lex peccati et lex membrorum nuncupatur.

2) De virtutib. impior. cap. V.

besteht darin, daß wir Gott und seine Gerechtigkeit nicht lieben, weil die Weltliebe uns gefangen hält. Man kann die Sünde, die im Menschen wohnt, zunächst als Unterlassungssünde betrachten. Das Kind ist habituell sündhaft, weil keine der Sünde entgegengesetzte Willensneigung aufkommt [1]); der Charakter der Sünde aber offenbart sich nicht allein in dem negativen Verhalten; die habituelle Sünde wird mit innerer Consequenz zur actuellen, und zwar unabhängig von dem persönlichen Verhalten des Menschen, der in die Unterscheidungsjahre getreten ist. Das Kind, das ohne Taufe stirbt, muß als solches betrachtet werden, das, zum Gebrauch der Vernunft gelangt, thatsächlich Gott gehaßt und gelästert und seinem Gesetze widerstrebt haben würde [2]).

c) und d) Der Ungehorsam der niedern Seelenvermögen gegen die höhern und die Auflehnung des Geschlechtstriebes gegen das Gebot des Willens (inobedientia inferiorum partium animae erga superiores et rebellio membri genitalis contra imperium voluntatis) fassen wir in Eins zusammen; es ist der Rückfall des Menschen von seiner pneumatischen Natur in das reine Naturleben, die Entfesselung der animalischen und vegetativen Kräfte, deren Regungen (Concupiscenz) jetzt nicht mehr vom Geiste geordnet und beherrscht sind.

Baius legt sich die Frage vor, warum die Begierlichkeit und das Gesetz der Glieder gerade im Menschen und nicht im Thiere schuldhaft sei [3]), und antwortet darauf, die Thiere seien eben nicht zur Vernünftigkeit geschaffen; im Menschen verstoße das Begehren gegen die natürliche Bestimmung; der Mensch sinke deßwegen nicht zum Thiere herab, weil seine höhere Bestimmung nicht aufgehört habe, in Kraft zu bleiben; obgleich er sich vorherrschend in Akten bewegt, die in ihrer Art sich nicht von den thierischen

---

1) De pecc. orig. cap. VII: sic ut non gerat contrarium mentis affectum. Cf. prop. 48.

2) Et ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus decedens sine regenerationis Sacramento, quando usum rationis consecutus erit, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet et legi Dei repugnet; prop. 49.

3) De pecc. orig. cap. V.

unterscheiden, so sind diese Akte, die dem Thiere natürlich sind, dem Menschen unnatürlich, weil gegen seine Bestimmung verstoßend. Wäre der Mensch im Zustand der puren Natur, wie er jetzt geboren wird, erschaffen worden, so wäre die Concupiscenz für ihn nicht anders als bei den Thieren ein bonum naturae; so aber ist sie ein Gebrechen, vitium, eine Beraubung der natürlichen Güter.

Es wird, so argumentirt Baius, allgemein zugegeben, daß das Begehren, welches auf das Böse und Verbotene geht, seiner Art nach böse sei, so daß es, wenn der Wille darauf eingeht, nur Sünde sein kann. Die habituelle Begierlichkeit aber, welche die Erbsünde ist und nichts Anderes erzeugt, als solche unerlaubte Regungen, und diese selbst ohne unsern Willen erzeugt, kann doch nicht besserer Art und Natur sein, als ihre natürliche Wirkung. So erkennt man also die Wurzel aus den Früchten; umgekehrt wird nun wieder bewiesen, daß aus der bösen Wurzel nichts Gutes hervorgehen könne; darum ist Alles, was im Zustand der Sünde geschieht, sündhaft, und wir können alle einzelnen Lebensregungen mit der habituellen Begierlichkeit in Eins zusammenfassen, und so bilden sie zusammen eine und dieselbe Sünde [1]).

Dabei macht es nun keinen Unterschied, daß in dem Einen gewisse Neigungen heftiger hervortreten, gewisse gute Seiten der Natur deutlicher sich kund geben, als bei dem Andern; Gott läßt zu, daß Einige mit sehr bösen Anlagen geboren werden, um an ihnen die ganze Wucht der ersten Sünde und Verderbniß zu zeigen; Andern wird eine verhältnißmäßig gute natürliche Anlage zu Theil, gleichsam eine Spur von der ursprünglichen Rechtbeschaffenheit, woraus zu erkennen die Erhabenheit der anfänglichen Stellung des Menschen, die noch solche Spuren zurück-

1) Illud tamen non absurde dici posse videtur, proprios et necessarios habitualis concupiscentiae motus, quos homo in se non operatur, sed quod habitat in ipso peccatum, a sua causa non debere separari, sed sicut proprios fructus cum arbore debere conjungi, eo modo quo actum exteriorem cum interiori jungimus voluntate atque unum et idem peccatum esse dicimus. De pecc. orig. cap. XVII. Cf. prop. 50. 51.

gelassen, und die vielfältige Güte des Schöpfers, der die vor ihm fliehende Creatur selbst im Zustand ihrer Verworfenheit mit herrlichen Naturgaben zu schmücken nicht aufhört [1]). Für die sittliche Beurtheilung aber haben solche Unterschiede keine Bedeutung. Es wird gar nicht daran gedacht, daß im Einzelnen wie in der Menschheit die actuelle, persönliche Verschuldung das Maaß der Sünde erst recht voll macht; es wird auf die persönliche Sünde kein Werth gelegt, weil sie nur ein unfreies Produkt des einen und allgemeinen Sündenstandes ist; es ist sittlich indifferent, ob der Einzelne mehr oder weniger vom allgemeinen Strom der Sünde dahingerissen wird.

4. Die Vererbung der Sünde.

Der Zustand, in welchen der erste Mensch sich durch die Sünde gebracht hat, geht vermittelst der fleischlichen Abstammung auf Alle über [2]); und zwar sofern er ein Gebrechen, vitium, d. h. Beraubung der natürlichen Güter, und sofern er eine Schuld in sich begreift. Wir können nun drei Argumente unterscheiden, mit denen Bains beweist, daß die Sünde auf die Nachkommen Adams nicht blos als Uebel, sondern auch als Schuld sich vererbt.

a) Die Schuld, reatus, ist in Adam abhängig gewesen von einem Akt; nur durch einen Akt war es möglich, daß das vitium, welches ja in der sinnlichen Natur des Menschen angelegt war, zur Schuld wurde. Soll nun in den Nachkommen Adams dieses natürliche Gebrechen ebenfalls schuldhaft sein, so muß der Schuldcharakter ebenfalls auf Aktualität beruhen. Das zeigt sich denn auch; denn die Concupiscenz ist selbst Aktualität; sie schlummert zwar im Kinde, wacht aber auf, wenn es zur Unterscheidung kommt, und giebt sich in bösen Werken kund und zeigt dann, welcher Art sie auch damals schon war, als sie

1) De pecc. orig. cap. VI.

2) Qualem se primus homo peccando fecit, tales et genuit, ut quod in illo factum erat propria actione, in ceteros transiret generatione. De pecc. orig. cap. I.

noch im Kinde gleichsam wie in einem tiefen Rausche schlummernd lag [1]).

b) Ob man nun annehme, die Seele werde durch Generation (per traducem) fortgepflanzt, oder durch eine unmittelbar neue Schöpfung dem Leibe eingegossen, so muß man doch die Fortpflanzung der Sünde durch den fleischlichen Zusammenhang Adams mit seinen Nachkommen erklären. Eine verderbte Natur kann nur wieder eine solche, die Sündennatur nur wieder Sünde erzeugen. Gleichwie Adam im Urzustand Gott wohlgefällig war durch seine Gerechtigkeit, obgleich er dieselbe sich nicht selbst gegeben hatte, so mißfällt schon ein neugeborenes Kind seinem Schöpfer wegen der ihm in Folge der elterlichen Zeugung anhaftenden Mangelhaftigkeit; denn Gott sieht nur die Beschaffenheit des Menschen an sich an, und schätzt ihn nach dem, was er ist, nicht nach dem, wodurch er es geworden ist [2]); denn sonst müßte ein in sündhafter Verbindung erzeugtes Kind größeres Mißfallen auf sich ziehen. Es ist also nicht die Sünde der Eltern, die Gott im Kinde sieht, sowie auch ein Kind nicht darum im Zustand der Gerechtigkeit geboren wird, weil es von gerechten Eltern stammt.

Dabei ist allerdings noch nicht erklärt, warum Gott ein von Natur aus böse beschaffenes Kind für sittlich böse und strafbar ansehen kann. Bains sucht dies auf mehrfache Weise zu erklären. Er beweist, daß nicht nur physische Eigenschaften, Fähigkeiten, Neigungen und Gebrechen auch jetzt noch in gewissen Familien sich vererben, woraus das Uebergehen des Urübels von den Stammeltern auf ihre Nachkommen anschaulich wird, sondern auch, daß physische Zustände auf das Seelenleben bestimmend einwirken, physische Eindrücke sich in der Seele abdrücken, in ihr ein Bild erzeugen, das in dem sinnlich leiblichen Leben wieder reflektirt wird. Wie die Farben der bunten Stäbe, welche Jacob zurichtete, Genes. 30, auf die Seelen (sic!) der Mutter-

---

1) L. c. cap. II. cf. prop. 49.

2) L. c. cap. I. VII.

schafe einen festhaftenden Eindruck machten, und in Folge dieses sich fortpflanzenden Eindrucks an den Leibern der Lämmer sichtbar wurden, so kann es auch geschehen, daß Gebrechen, welche der Seele der Eltern anhaften, vermittelst der Zeugung nicht durch ein natürliches Uebergehen vom Subjekt auf das Subjekt, sondern durch Affektion auf geheimnißvolle Weise auf die Seele des Kindes übergehen; wenn man nämlich annehmen will, daß die Seele nicht per traducem fortgepflanzt werde [1]). Damit soll bewiesen werden, daß nicht blos leibliche, sondern auch Gebrechen der Seele, nämlich die Unwissenheit und Verkehrtheit des Willens, von den Eltern auf die Kinder durch Fortpflanzung übergehen. An und für sich nun ist jede Sünde von solcher Beschaffenheit, daß sie ihren Urheber und seine ganze Nachkommenschaft so zu afficiren vermöchte, wie die erste Sünde gethan [2]); thatsächlich aber verhält sich die Sache anders. Manchmal werden von bösen Eltern Kinder geboren, die nicht so verkehrt sind, als sie eigentlich sein würden, wenn Gottes Barmherzigkeit nicht dazwischen träte; zuweilen werden auch von verhältnißmäßig persönlich gut gearteten Eltern schlechte Kinder geboren; wenn aber auch das Regelmäßigere eintritt, daß von schlechten Eltern schlechte Kinder geboren werden, so ist doch auch dieses nicht der Verschuldung der Erzeuger, sondern der Ursünde der Stammeltern zuzuschreiben. Man kann in diesem Falle zwar sagen, daß Gott die Sünden der Eltern an den Söhnen strafe bis ins dritte und vierte Geschlecht [3]); aber es ist doch nur die eigene Sünde, die Gott an ihnen straft, und welche Gott vielleicht in seiner

1) Sicut colores virgarum, quas variavit Jacob, afficiendo transierunt in animas pecorum matrum, atque inde rursus eadem affectione transeundo apparuerunt in corporibus filiorum: id quod et in foetibus humanis aliquando contigisse legimus: sic etiam fieri potest, ut vitia, quae animae parentis adhaeserunt, per generationem, non migrando de subjecto in subjectum, sed afficiendo, mirabili modo in animam filii transeant, etiamsi anima filii non trahatur a parentibus, sed immediate infundatur a Deo; l. c. cap. VIII. Cf. August. contr. Julian. lib. V. cap. 14.

2) Prop. 52. L. c. cap. XIII.

3) Exod. 20, 5; 34, 7.

Barmherzigkeit weniger strenge bestraft hätte, wenn nicht die Sünden der Väter seine Gerechtigkeit herausgefordert hätten. Der Gedanke ist: es giebt eigentlich keine andere zurechenbare und strafbare Sünde, als die Ursünde, die in Allen ein und dieselbe ist und den sittlichen Charakter bestimmt. Eine verdorbene Natur kann nur wieder eine solche erzeugen, und diese natürliche Verderbniß steckt auch das Seelenleben an.

c) Darum kann auch über den Begriff der Imputation nicht hinweggesehen werden; nur vermöge der Imputation ist es denkbar, daß ein aus natürlicher Abstammung fließendes Uebel, natura vitiata, eine Schuld involvirt und gerechter Weise bestraft wird. Zwar muß die Sünde eine freiwillige sein, um imputirt, beziehungsweise bestraft werden zu können. Nun ist in der That die Sünde κατ' ἐξοχήν, die allgemeine und Ursünde, aus dem Willen des Menschen hervorgegangen; denn sie ist weder aus Gott, noch aus einer bösen, Gott entgegengesetzten äußern Natur (Materie) [1]). Es genügt aber, daß sie in ihrem Ursprung frei gewollt ist, um imputirt werden zu können; sie braucht nur einmal frei gewollt zu sein, nämlich von Adam, nicht aber von jedem Einzelnen, im Uebrigen kommt es einfach auf den Charakter der Handlung an; ist diese ihrer Art nach Uebertretung der göttlichen Gebote, so ist sie Sünde, gleichviel, ob sie aus der persönlichen Willensentscheidung, oder aus der ersten entscheidenden Willensthat, actus peccati, der Menschheit hervorgehe [2]). Die persönliche Sünde, das liegt in der Consequenz, wird nicht deßwegen für sündhaft angesehen, weil sie aus einem speziellen Willensakt hervorgeht, sondern weil sie eine Offenbarung und Frucht der Ursünde ist. Das Kind ist mit Recht für sündhaft angesehen, weil es gegen die in ihm wohnende Sünde nicht reagirt, prop. 48; und weil die Sünde dergestalt in ihm herrscht, daß sie jedenfalls in einzelnen Sündenakten

1) De pecc. orig. cap. VII.

2) Ibid. Sic de actu aliquo disserentes, an ex suo genere sit peccatum, non hoc inquirere debemus, an sit a voluntate, vel a qua sit voluntate profectum; sed an ex suo genere sit divinorum inobedientia mandatorum, quae peccati propria definitio est.

hervortreten wird, so bald es zum Vernunftgebrauch gelangt sein wird, prop. 49.

Man mag immerhin im Kinde die Sünde als etwas Habituelles betrachten; dennoch ist es eine Täuschung, wenn man schließen möchte, daß nicht die Eigenschaft, sondern die Handlung Lohn oder Strafe bedinge. In den olympischen Spielen werden zwar, wie Aristoteles bemerkt, nie diejenigen bekränzt, welche eine tüchtige Leibesgestalt und ausgezeichnete Kraft besitzen, sondern die, welche kämpfen; es scheint also, daß es auf die Handlung, nicht auf die Eigenschaft ankomme. Aber, bemerkt Baius, die Handlung geht ja aus der Eigenschaft hervor, und die hl. Schrift schließt nicht blos diejenigen vom Reiche Gottes aus, welche thatsächlich sündigen, sondern auch die, welche eine sündhafte Begierde haben [1]). Die Menschen beurtheilen und belohnen die Handlungen, weil sie davon Lust oder Nutzen empfangen. Vor Gott aber, der mit gerechter Wage die Verdienste nach der eigentlichen Beschaffenheit eines Jeden abwägt, haben die Eigenschaften nicht geringeres Verdienst, als die Handlungen, wenn sie nur solche Eigenschaften sind, welche zu ihrer Zeit ihre entsprechenden Handlungen hervorbringen [2]).

Baius bewegt sich hier in Vorstellungen, deren sich die Theologie bei Erklärung der Erbsünde nie vollständig wird entschlagen können, wenn sie dabei nur nicht vergißt, daß es eben Vorstellungen, Analogien, aber nicht adäquate Darstellungen der verborgenen Wahrheit sein sollen. Werden sie aber gebraucht, um eine an sich falsche These zu stützen, so wird auch das Wahre und Brauchbare an ihnen verzerrt, und sie dienen nur dazu, den irrigen Gedanken mit einer nebelhaften Unklarheit zu verkleiden. In Wahrheit unterscheidet sich die Bay'sche Lehre von der Erbsünde nur sehr wenig von der Lehre der Reformatoren, welche

---

1) Exod. 20, 17: non concupisces.

2) Sed apud Deum, qui merita ex propria cujusque qualitate justa lance perpendit, non minoris meriti sunt habitus, quam actus, si modo tales sint habitus, ut tempore congruo suos actus proferant. De pecc. orig. cap. X.

die Sünde in die Natur des Menschen verlegt, die ihrerseits wiederum nur Sünde erzeugen kann [1]).

Es ist begreiflich, daß auf diesem Standpunkt, der den übernatürlichen Charakter der Lehre von der Erbsünde durchaus aufgiebt, die Lehre von der unbefleckten Empfängniß der seligsten Jungfrau Maria kein Verständniß finden kann; was aus dem Fleische erzeugt ist, ist Fleisch, d. h. Sünde, gleichsam ein Bruchtheil aus dem allgemeinen Sündenelement; darum wirkt das Gesetz der Sünde fort und fort, auch noch im Zustand des Gerechtfertigten, wie wir im Verlaufe unserer Darstellung sehen werden, und wirkt zuletzt den Tod; darum ist auch Maria wegen der Sünde gestorben, der Tod war auch für sie Strafe der Sünde, wie er es für die Heiligen ist [2]).

Jansenius hat in der Lehre von der Erbsünde einen günstigern Stand. Nicht nur kann er die erste Sünde auf einen wahrhaft freien Willensakt zurückführen, weil nach ihm die Gnade des Urzustandes keine aktuelle und noch viel weniger eine necessitirende war, sondern er kann auch, indem er das Wesen der Erbsünde in die Concupiscenz setzt, seine Darstellung in eine gewisse Conformität bringen mit einer theologischen Richtung, welche durch große und anerkannte Auktoritäten vertreten ist. Ja man kann sagen, Jansen vereinigt in sich, was an beiden sich gegenüberstehenden Richtungen das Mangelhafte ist, während die thomistische Scholastik die wahren Elemente derselben in einen Begriff zusamenzufassen versucht hat in dem Satze, daß das Wesen der Erbsünde der Materie nach in der bösen Begierlichkeit, der

1) Cf. Mauri opp. theologic. tom. II. lib. V. qu. 37. n. 10.

2) Prop. 73. Nemo praeter Christum est absque peccato originis: hinc B. Virgo mortua est propter peccatum, quod contraxit ex Adam; omnesque illius afflictiones in hac vita sicut et aliorum justorum sunt ultiones peccati originis vel actualis: unde Job passus est et omnes martyres propter sua peccata. Die These ist zuerst von der Sorbonne censurirt worden. Baius will (Apologie opp. II. pag. 121) über die unbefleckte Empfängniß nie gehandelt haben, nimmt jedoch von den Behauptungen der These nichts zurück. Er verwahrt sich dagegen, daß man aus der Frage über die unbefleckte Empfängniß einen Klagepunkt gegen ihn mache, obgleich die Bulle von Sixtus IV. v. Jahre 1484 dies verboten habe.

Form nach in dem Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit bestehe. Indem einige spätere Theologen der scotistischen Richtung das Wesen der Erbsünde nicht in einem positiven Verderbniß, sondern nur in der Privation zu erkennen meinten, fürchteten sie, den Stand der Sünde zu leicht zu nehmen, wenn sie nicht der puren Natur an sich jene Mängel zuschrieben, welche die Andern als vulnera naturae auf Rechnung der Erbsünde schrieben; und so war nach dieser Seite hin die Folge der Erbsünde eine „Bloßlegung" der natürlichen Unreinheit des menschlichen Wesens" [1]). Von da aus war es kein weiter Schritt zu der Behauptung, daß diese natürliche Unreinheit des menschlichen Wesens, d. h. die Begierlichkeit und Sinnlichkeit, eben dasjenige sei, was den Menschen in Gottes Augen mißfällig und sündhaft erscheinen lasse; dabei läßt sich dann wohl noch behaupten, es seien im Menschen von dem göttlichen Ebenbilde noch einige Lichtpunkte und Spuren zurückgeblieben [2]); d. h., der Mensch hat nicht ganz aufgehört, Vernunftwesen zu sein; es giebt in ihm noch ein Wahrnehmen des Guten und Bösen, und eine Selbstverurtheilung [3]). Die Fortpflanzung der Erbsünde aber geschieht vermittelst der Concupiscenz; nicht so, als ob diese blos das Vorhandensein einer Verderbniß *bewiese*, sondern so, daß sie die eigentliche und natürliche *Ursache* der Sünde ist [4]). Die Sünde folgt der Natur, wie der Schatten dem Körper, wie die Frucht der Wurzel [5]). Sobald man mit diesen Vergleichun-

1) Scheeben a. a. O. S. 286.

2) Non enim usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint. Jansen. de statu nat. laps. lib. II. cap. 5.

3) L. c. lib. IV. cap. 16.

4) Peccatum originale per libidinem seu concupiscentiam, non tanquam argumentum corruptionis, sed tanquam veram causam transfusionis, atque ita ex ipsa natura rei propagari. L. c. lib. I. cap. 6.

5) Haec autem omnia nihil aliud in Augustino spirant et volunt, quam ita vitium originale in posteros esse propagatum, quemadmodum, si fons vel radix arboris vitietur, necesse est omnes aquas inde promanantes et omnes fructus inde nascentes primaevam illam originis redolere corruptionem, nisi vitium ab ipso fonte primitus et a radice tollatur. Ibid.

gen Ernst macht, ohne zu bedenken, daß die aus der natürlichen Lebensordnung entnommenen Bilder und Erfahrungen nur auf analogische Weise auf die übernatürliche Ordnung angewendet werden dürfen, wird namentlich die augustinische Darstellung eine reiche Quelle von Irrungen und Mißverständnissen. Jedes wissenschaftliche Verfahren, das nicht den Weg der Analogie eingeschlagen, hat sich in ähnlicher Weise gerächt.

5. Die Handlungen des Menschen im Zustand der Sünde.

Wie wir schon früher angedeutet, muß sich unsre Darstellung dergestalt fortbewegen, daß das Nachfolgende als Erklärung und Begründung des Vorangehenden gelten und abgewartet werden muß. Die Voraussetzung dessen, was unter dem gegenwärtigen Titel abzuhandeln ist, ist die bis in den Naturgrund herabgreifende Verderbniß des Menschen, die Sündhaftigkeit desselben in der Wurzel seines Seins; und sodann die Schuldhaftigkeit und Verantwortlichkeit des Menschen trotz dem, daß ihm keine Wahlfreiheit zukommt. Wir haben es in dieser Abhandlung mit Bay'schen Sätzen zu thun, welche von frühern und spätern Theologen wohl auch behauptet worden sind, wenn auch nicht ohne Anstoß, so doch, ohne eine Verurtheilung nach sich zu ziehen. Die Frage nach dem Werthe der Tugenden der Heiden war eine Arena der Theologen vom hl. Augustin an, der bekanntlich keinen Ausdruck zu stark fand, um die Thaten und Sitten derjenigen, welche außerhalb der christlichen Offenbarung stehen, ihres falschen Scheins zu entkleiden und in ihrer Mangelhaftigkeit zu zeichnen, um das Glück der Erlösung klar ins Licht zu stellen. Und nicht blos da, wo er reflektirend über geschichtliche Thatsachen oder philosophische Systeme sich ausspricht, sondern auch in speculativen Untersuchungen weiß er die Macht der bösen Begierde im Menschen in einer Weise zu schildern, daß die spätere, kühlere Dialektik seine diesfallsigen Behauptungen glaubte desavouiren zu müssen. Das trug nicht wenig zu der Aufmerksamkeit bei, welche die Bestrebungen des Baius und Jansenius bei den Eiferern für eine zeitgemäßere Theologie gefunden haben.

Hatte doch selbst ein Theil jener Scholastiker, welche den Molinismus anbahnten, wie Vasquez, in dieser Beziehung über die thomistischen Grundzüge hinaus und auf Augustin zurückgegriffen. Am auffallendsten aber stellten sich die sog. Augustinianer, Noris, Berti, Bellelli u. A., den Lehren des Bains nahe.

Es kommt hier fast Alles auf die richtige Fragestellung an. Die Frage, was der Mensch im Stande der Sünde thun könne, muß aus dem innern Wesen des Menschen heraus, nicht aus dem äußern Umfang des objektiven Gesetzes beantwortet werden. Nicht was und wie viele Handlungen der Mensch vollbringen könne, sondern wie er sie vollbringe, ist das zu lösende Problem; nicht vom Gesichtspunkt der verdorbenen Natur, sondern von dem der sittlichen Persönlichkeit müssen des Menschen Handlungen gewerthet werden. Die Scholastik hatte die Frage gestellt, ob der Mensch im Zustand der puren Natur das ganze göttliche Gesetz, zunächst das natürliche, zu erfüllen vermöge. Bekanntlich wird schon dieses von Einigen verneint und daraus die Nothwendigkeit einer Integration der bloßen Natur durch die Gnade oder durch eine höhere Natur abgeleitet; durchgehends aber glaubte man es der Rücksicht auf die Wunden der Natur in Folge der Sünde schuldig zu sein, zu behaupten, der Mensch werde, so wie er einmal ist, nicht das ganze Gesetz erfüllen; aber er wird Einiges thun, wird einen Anlauf nehmen können, und auf halbem Wege stehen bleiben; wird einige Versuchungen überwinden, wird die leichteren Gebote erfüllen, wird im einen und andern Falle auch einer schweren Versuchung widerstehen. Aber wo ist da die Grenze? Kann der Mensch das Eine, warum nicht das Andere; kann er es eine Zeit lang, warum nicht jederzeit? Das war zu äußerlich. Man berief sich auf den concursus Dei generalis, der dem Menschen das Gute ermöglicht hätte; allein das war keine Antwort auf die Frage. Andere bemerkten, der Mensch könne nichts Gutes thun, keine Versuchung überwinden ohne göttlichen Gnadenbeistand; aber sie mußten, um sich nicht von der kirchlichen Lehre zu entfernen, diesen Gnadenbeistand als wesentlich von der Heilsgnade verschieden fassen, oder sich zu dem Satz bekennen: fa-

cienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam. Aber damit war man wieder nicht am Ende, sondern am Anfang der Frage: was ist das, thun, was in des Menschen Kräften steht?

Eine andere Lösung des Problems glaubten Manche dadurch zu gewinnen, daß man annahm, einige Werke seien weder gut noch böse, sondern indifferent; man wollte damit den Ausdruck: gute, natürlich gute Werke umgehen, weil man diese nicht ohne ein Verdienst, wenigstens de congruo, denken mochte [1]).

Die in ein unermeßliches Detail auseinander gezogenen Darstellungen der spätscholastischen Theologen, unter denen unstreitig die sog. Augustinianer die consequentesten waren, beruhen auf der einseitigen und unwissenschaftlichen Vorstellung von der puren Natur, die man sich ohne habituelle Concupiscenz und Inclination zur Sünde nicht denken konnte. Der Einfluß der Sünde auf diese pure Natur, ob man ihn sich größer oder geringer vorstellte, gab keinen wesentlichen Ausschlag.

Das war denn auch der Grund, warum man so schwer dem Bains und Jansenius beikommen und ihre Berufung auf Augustin abweisen konnte; obgleich die principielle Differenz leicht erkannt wurde. Die Theologen aller Richtungen hielten daran fest, daß dem Menschen die Willensfreiheit durch die Sünde nicht abhanden gekommen sei; nur in der Art und Weise, diese sittliche Freiheit wissenschaftlich zu bestimmen, wichen sie von einander ab. Bains aber hat mit seiner Theorie von der Freiheit

---

1) Cf. Ripalda lib. II. disp. 13. sect. 3. Auf die Frage: utrum sit possibilis actus moralis indifferens in specie, vel in individuo, gab es drei verschiedene Antworten. Skotus und Gabriel Biel lehren, daß alle moralischen Handlungen der Art nach entweder gut oder böse seien, dagegen in individuo indifferent sein können. Alex. von Hales, Bonaventura, Vasquez u. A. nehmen indifferente Handlungen sowohl in specie, als in individuo an. Thomas von Aquin dagegen, Albert d. Gr., Durandus, Suarez, Pallavicini u. A. nehmen Handlungen an, die der Art nach indifferent sind, oder in Beziehung auf das Object, nicht aber *in individuo*, oder, wie man sich ausdrückte: omnibus consideratis, wenn man den ganzen sittlichen Zustand des Handelnden ins Auge faßt. Denn, sagen sie, ein moralischer Akt setzt ja vernünftige Ueberlegung voraus. Mauri opp. theolog. tom. II. lib. V. qu. 28.

den kirchlichen Standpunkt verlassen; er erkennt in dem Menschen keine moralische Persönlichkeit mehr.

Bains hat einen eigenen Traktat „über die Tugenden der Gottlosen“ [1]), dessen Titel schon verfänglich ist. Wir wissen zwar, daß der Apostel die Heiden nicht entschuldigt [2]); sie sind in der That „Gottlose“; aber sie hätten dies nicht sein müssen; es ist keineswegs ausgesprochen, daß nicht der Eine und Andere das gethan, was der Apostel als möglich fordert; daß nicht unter denen, welche das Evangelium bereitwillig aufgenommen haben, Einige schon zuvor innerlich jene Stimmung in sich trugen, welche sie nicht als gottlos oder unfromm erscheinen ließ. Es gehört Bains' und Luthers Auffassung von der Erbsünde dazu, um die ganze Masse der Menschheit in gleicher Weise als Gottlose zu bezeichnen. Allein daran hat sich damals Niemand gestoßen.

Nach Bains sind nur diejenigen Handlungen sittlich gut, welche entweder direkt auf Gott hinzielen, Gottesverehrung, Gottesdienst; oder aus Liebe zu Gott geschehen. Das erstere findet aber nicht statt beim Gottlosen, dessen erste und durchschlagende Sünde es ja eben ist, Gott nicht zu dienen; aber ebensowenig ist ihm das zweite möglich, da er die Liebe nicht besitzt. Bains wundert sich daher, wie Thomas von Aquin behaupten könne, es lasse sich eine wahre Tugendübung denken ohne die Liebe [3]);

---

1) De virtutibus impiorum, anschließend an die Abhandlung de prima hominis justitia, geschrieben, wie Ripalda disp. 20. sect. 1. n. 1. richtig bemerkt, als eine aus thatsächlichen Zuständen fließende Begründung seiner Theorie von der Natur des Menschen. Ripalda weist sodann die Uebereinstimmung der Bay'schen Darstellung mit der Luthers, Calvins, Bucers, Chemnitz' nach; ibid. n. 7.

2) Röm. 1, 18 ff.

3) Summa Theol. II. IIae qu. 23. art. 7, in corp. art.: Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus, et alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum et universale, et aliud proximum et particulare. Ultimum quidem et principale bonum hominis est Dei fruitio secundum illud Psal. 72, 27: Mihi adhaerere Deo bonum est; et ad hoc ordinatur homo per charitatem. Bonum autem secundarium et quasi particulare hominis potest esse duplex: unum

er bestreitet nämlich gegen den Aquinaten, daß es außer der Liebe noch ein anderes sittlich gerechtfertigtes Motiv (particulare bonum) einer Handlung geben könne; denn welcher Art solche Motive seien, sehe man an den Motiven der heidnischen Philosophen und ihrer darnachgestalteten Handlungsweise. Die Heiden setzen das sittlich gute Handeln (honestum) in das Streben nach Genuß, Ehre, Reichthum, lauter Dinge, die von dem höchsten Gute entfernen; es sind geradezu lasterhafte Motive, und darum die Tugenden der Philosophen Laster, welche die Tugend nachäffen [1]).

Nun zeigt aber die Erfahrung, daß auch im Stand der Sünde zuweilen einer Versuchung widerstanden wird; ist also eine solche Ueberwindung nicht eine gute Handlung? Auch das wird von Baius nicht zugegeben; vor Allem ist das Versuchtwerden schon etwas, was den Charakter der Sünde trägt; sodann ist, nicht überwunden werden, noch nicht siegen; der Mensch wird bald von diesem, bald von jenem Verlangen hingerissen, die eine Versuchung wird durch eine andere überwogen; die Motive, aus denen er der einen Handlung sich enthält, sind selbst unrein, weil der Mensch, auf sich selbst gestellt, sich stets in dem einen engen Kreis bewegt, der ihm durch seine fleischliche Natur gezogen ist. Wenn z. B. der Heide sich der Mäßigkeit befleißt, so geschieht es nicht, weil er den Werth dieser Tugend richtig schätzt, sondern weil er in der Unmäßigkeit eine Gefahr, durch welche er in dem Genusse des Lebens gestört werden könnte, erkennt.

Das religiöse Interesse der ganzen Frage, meint Baius [2]),

---

quidem quod est vere bonum utpote ordinabile, quantum in se est, ad principale bonum, quod est ultimus finis; aliud autem est bonum apparens, et non verum, quia abducit a finali bono. Sic ergo patet, quod virtus vera simpliciter est illa quae ordinatur ad principale bonum hominis. Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate, in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum.

1) Prop. 25. De virtut. imp. cap. VI.

2) L. c. cap. VII.

liege darin, daß der Sünder nicht im Vertrauen auf seine eigene Kraft bestärkt werden solle, sondern zu der einzigen Quelle alles wahren Lebens geführt werde. Er fürchtet, man möchte, wie Pelagius, die Wirkung der Gnade zunächst nur in die Sündenvergebung setzen, und im Uebrigen den Menschen an seine eigene Willenskraft verweisen; so daß die Gnade nur dazu diente, ihm das Gute, das er durch eigene Anstrengung zu vollbringen vermag, zu erleichtern. Unter dieser Voraussetzung bemächtigt er sich der Darstellungen Augustins, welcher die Tugenden der Heiden glänzende Laster nennt [1]). Dieser Darstellung klebt allerdings vielfach der Schein an, als ob es zwischen der vollkommenen, durch die Gnade bewirkten Sittlichkeit und zwischen der Sünde kein Mittleres gebe; die spätere Theologie hat aber richtig erkannt, daß Augustin sich gegen die vernünftige Auffassung, wornach der Mensch auch im Stand der Sünde noch sittliche Persönlichkeit ist, keineswegs verschließe; daß er, wenn er den Heiden die wahre Tugend abspricht, doch die natürlichen Fähigkeiten des Menschen anerkenne [2]).

Dagegen anerkennen wir in Bains das Streben nach einer tiefern Auffassung der anthropologischen Probleme gegenüber den abstrakten Auseinandersetzungen über die natura pura mit ihren opera steriliter bona. Die Werke erhalten ihre Beschaffenheit nicht von der Natur des Menschen, sondern von dessen moralischem Charakter, und dieser selbst stellt sich nicht das einemal dar unter dem Gesichtspunkt der wirklichen (übernatürlichen), das andremal unter dem einer fingirten (natürlichen) Bestimmung. Der Mensch, welcher wirklich innerlich grundverdorben wäre, würde allen seinen Handlungen, soweit sie überlegte sind, den Charakter des Bösen aufdrücken. Aber es ist

1) Cf. contra Julian. lib. IV. cap. 3: Corpus non vera ratione pudicum asseritur, quando a vero Deo ipse animus fornicatur; sed infidelis animum fornicare a Deo nemo potest negare, nisi qui se palam sacrarum literarum profitetur adversarium: igitur non potest pudicus veraciter dici, qui non propter Deum fidem connubii servat uxori.

2) Cf. Ripalda l. c. disp. 18. sect. 4; 9. n. 99.

Keiner so grundverdorben, wenigstens nicht auf Grund der Erbsünde allein, daß nicht auch, wie man sagt, die bessere Natur sich regte; und durchaus keinen Grund hat man, anzunehmen, daß ein Ungetaufter in den Händen sorgfältiger Erzieher, durch glückliche Geistes- und Gemüthsanlagen unterstützt, nicht eben so leicht auch die gute als die schlimme Seite seines Wesens sollte entwickeln können; sein Thun bleibt zwar mangelhaft, es ist nicht so gut, wie es sein soll [1]), ist nicht nach allen Umständen gut; aber es hat doch einen Einfluß auf den sittlichen Charakter, ist nicht unfruchtbar, es bildet und läßt zurück einen habitus, und ist für die moralische Beurtheilung weder in Gottes noch der Menschen Augen gleichgiltig.

Eine merkwürdige Controverse hat sich angeknüpft an die in prop. 22. formulirte Behauptung, es sei pelagianisch, den Text des Apostels, Röm. 2, 14, daß nämlich die Heiden, welche das Gesetz nicht haben, durch Natur thun, was des Gesetzes ist, von den Heiden, welche die Gnade des Glaubens nicht haben, zu verstehen [2]). Welche Schlüsse ist man aus der Verurtheilung dieser These zu ziehen berechtigt?

Sieht man zunächst ganz von dem Zusammenhange ab, in welchem dieser Satz bei Bains steht, und berücksichtigt man blos den Wortlaut der These, so läßt sich der orthodoxe Gegensatz gegen dieselbe entweder so geben: es ist nicht pelagianisch, näherhin es ist zuläßig, zu behaupten, der Apostel rede von den Heiden, die noch nicht von der Gnade beeinflußt, vielmehr ganz auf ihre eigene natürliche Fähigkeit, φύσις, gestellt sind; oder: man muß die Worte des Apostels in dem zuletzt angegebenen Sinne verstehen. Im letztern Falle hätte die päpstliche Bulle einen Satz verworfen, welcher von Vätern und Theologen vorher und vielfach auch nachher noch vertheidigt wurde, ja von

---

1) Canon. Concil. Arausic. II. a. 529. can. 6. Concil. Trident. sess. VI. can. 3.

2) Cum Pelagio sentiunt, qui textum Apostoli ad Rom. II: Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt, intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus.

Vasquez als communior sententia bezeichnet werden durfte [1]). Im erstern Falle aber, wenn man die beiden gegenüberstehenden Ansichten für zulässig erklären wollte, sieht man nicht ein, warum dem Baius die Behauptung der einen Auffassung eine Verurtheilung zuziehen konnte. So wurde die prop. 22 einer jener Punkte, in denen die päpstliche Entscheidung mit der Herzensmeinung der Theologen in Conflikt kam. Deßwegen theilten sich die Meinungen. Die Einen erkannten in der Verurtheilung der Bulle eine doktrinäre Entscheidung gegen die von Baius behauptete Schwäche und Unfähigkeit des natürlichen Menschen ohne Gnade, imbecillitas naturae, indem sie die prop. 22 aus der Bay'schen Behauptung erklärten, daß der freie Wille ohne Hilfe der Gnade nur sündigen könne [2]). Demnach enthielte prop. 22 einen wirklichen Irrthum, und die Stelle Röm. 2, 14 wäre als authentischer Beleg erklärt für die Annahme, daß der Heide vermöge seiner natürlichen Fähigkeiten irgendwie Gesetzeswerke vollbringen könne [3]). Andere, wie Vasquez, Suarez, Torres, sind der Meinung, daß die päpstliche Bulle in dieser Frage nicht eine doktrinäre Entscheidung gebe, daß sie vielmehr die prop. 22 nur propter acrimoniam censurae verurtheile, d. h., weil Baius die entgegengesetzte Meinung in seiner schroffen Weise der Häresie (des Pelagianismus) bezüchtige. Diese Behauptung würde dann aber noch auf eine Reihe anderer Thesen anwendbar sein und ist von den spätern Anhängern des Baius wie von Jansenius ausgebeutet worden; man hat solche Propositionen dann nicht blos unter diejenigen gerechnet, welche nach dem Wortlaute der Bulle streng genommen und dem Wort-

---

1) Comment. in I. IIae S. Th. disp. 195. cap. 4. Zu Gunsten dieser Meinung spricht sich namentlich der hl. Augustinus aus, de spiritu et liter. cap. 26 seqq.: lib. I. contra Julian. cap. 3; lib. IV. cap. 3. Aehnlich Prosper, Fulgentius und schon Ambrosius: cf. Estii in omn. Pauli Epistol. comment. in Röm. 2, 14.

2) Prop. 27. Liberum arbitrium sine gratiae Dei adjutorio non nisi ad peccandum valet; cf. prop. 25. Omnia opera infidelium sunt peccata etc.

3) Ripalda lib. II. disp. 13. sect. 3; disp. 20. sect. 3.

sinne nach aufrecht erhalten werden können [1]), sondern behauptet, daß sie auch im Sinne des Baius selbst [2]) eine richtige Auslegung zulassen. Aus Scheu vor solchen Consequenzen weist darum Ripalpa die oben angegebene Auffassung Vasquez' zurück [3]), findet aber den Unterschied zwischen Baius und Vasquez bezüglich der Erklärung von Röm. 2, 14 darin, daß Baius für Vollbringung sittlich guter Handlungen die Gnade necessitate antecedente (ad efficaciam), Vasquez dagegen blos necessitate consequente (ad sufficientiam) fordere. Aber freilich vor der Bay'schen Folgerung, daß alle Werke, die nicht aus der Gnade (gleichviel ob sufficiens oder efficax) hervorgehen, sündhaft seien, rettet sich Vasquez nur durch die Annahme, daß es opera indifferentia in individuo gebe.

Wir wollen nun bei Beurtheilung dieser Controverse nicht sofort darauf Gewicht legen, daß die Stelle Röm. 2, 14 an und für sich noch gar nicht geeignet ist, die Streitfrage über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit sittlich guter Werke im Zustand der Sünde zu entscheiden [4]). Dagegen muß die Stelle in Baius' Schriften [5]), aus welcher die prop. 22 entnommen ist, in ihrem Zusammenhange erklärt werden; was Baius dort sagen will, berührt in erster Linie die Controverse über die Nothwendigkeit der Gnade zu einem natürlich guten Werke gar nicht; oder vielmehr, er nimmt die Nothwendigkeit der Gnade, wie sie von vielen angesehenen Theologen ohne Vorwurf zugegeben wurde, einfach

---

1) Quamquam nonnullae aliquo pacto sustineri possent in rigore et proprio verborum sensu.

2) Mit Hinweglassung des Comma Pianum: in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento.

3) Lib. I. disp. 1. sect. 4; lib. II. disp. 13. sect. 3. n. 13.

4) „Einzig der Satz, daß auch die Heiden nicht ohne Gesetz (sittliche Norm) sind, wird hier vom Apostel nachgewiesen. Die Frage hingegen nach der Kraft, in welcher, und nach dem Grade, bis zu welchem der Heidenwelt ein Gehorsam gegen dieß innere Gesetz eigen gewesen, bleibt ganz außer Betracht; denn der Apostel hat sie bereits beantwortet und zwar mit dem strengsten Urtheile (1, 20—27). Reischl, die heil. Schriften des n. T., z. d. St.

5) De prim. hom. justit. cap. VI.

zur Voraussetzung. Daraus hätte ihm keine Censur erwachsen können. Was Baius sagen will, ist vielmehr dieses: wenn die Heiden auf Grund des beginnenden Glaubens und der Gnade das Gesetz erfüllen, so erfüllen sie dasselbe naturaliter, in derselben Weise, wie der Mensch im Urzustand das Gesetz naturaliter, d. h. nicht auf Grund eines donum naturae superadditum, sondern auf Grund der von Gott gewollten natürlichen Constitution erfüllt haben würde. Die Handlungen gewinnen dadurch, daß sie durch die Gnade ermöglicht sind, keinen übernatürlichen Charakter, und werden darum nach Verdienst und Lohn nicht anders angesehen, als die Handlungen im Urzustand, von denen im ersten Hauptstück gesprochen worden ist. Auf solche Weise läßt sich erkennen, daß prop. 22 eine an sich für die theologische Discussion offene Frage enthält, dagegen im Sinne des Baius entschieden zu verwerfen ist.

Durch die Behauptung, daß alle Werke der Sünder Sünden seien, hat sich Baius allerdings mit allen kirchlichen Theologen in Widerspruch gesetzt [1]). Wie er dazu kam, ist aus dem bisher Gesagten und aus dem ganzen Zusammenhang seines Systems leicht ersichtlich; auffallen könnte nur dies, daß ihn sein theologischer und kirchlicher Sinn nicht vor dieser offenbaren Ausschreitung bewahrt hat. Um dies begreiflich zu finden, müssen wir daran erinnern, daß er es liebt, die Streitfragen aus dem Gebiete der Dialektik in das der Psychologie überzuspielen. Anstatt von der Nothwendigkeit, zu sündigen, welche alle Verantwortlichkeit aufheben müßte, redet er vielmehr von der unüberwindlichen Neigung, von der Liebe, welche den Menschen zieht und bestimmt. Der Sünder ist so gesinnt und so gestimmt, daß nur das Böse einen Reiz auf ihn ausübt. Aus dem psychologischen Phänomen der Liebe und des Hasses, im Zusammenhang mit dem bereits

1) Dagegen stimmen mehrere seiner Sätze fast wörtlich mit Sätzen der Reformatoren zusammen, die von der Kirche schon zuvor verurtheilt waren. Die Bulle P. Leo X. „Exsurge Domine" verwirft u. a. folgende Sätze Luthers: Opus bonum optime factum est veniale peccatum. Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo; et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter.

früher charakterisirten Dualismus in der Auffassung des Menschen, erklärt sich der Zug des menschlichen Herzens, das durch keine höhere, geistige Gewalt mehr angezogen wird, zum Irdischen, zur Sünde. Jansenius hat es noch besser verstanden, den Begriff der Nöthigung mit der Schilderung der überwiegenden Neigung (delectatio victrix) zu umschreiben und zu umgehen, ob er schon in der Hauptsache eben so entschieden wie Baius der reformatorischen Lehre vom Sündenstand zuschreitet. Er redet ausdrücklich auch von einer Nothwendigkeit zu sündigen [1]); eine Nothwendigkeit, welche durch die actuelle Sünde, die eine Gewohnheit begründet, noch verstärkt wird [2]). Den Satz, opera infidelium sunt peccata, rechnet er zu denen, von welchen die Bulle zugestehe, daß sie aufrecht erhalten werden können [3]).

Die ganze Streitfrage über die Handlungen des Menschen im Zustand der Sünde wurde vielfach so formulirt: ob Gott nichts Unmögliches geboten habe? Denn Gott verlangt ja die Erfüllung, sei's des natürlichen, sei's des positiven (mosaischen) Gesetzes. Nun gilt es, wie Baius gesteht, als Axiom, daß Gott nichts Unmögliches gebiete; aber, fügt er bei, dies könne nur vom Menschen im Stande der Integrität gelten, nicht aber vom Sünder, es sei denn, daß man zugleich die göttliche Hilfe in Betracht ziehe, wodurch es den Heiligen Gottes möglich, ja leicht wird, was durch den Sündenfall unmöglich geworden ist [4]). Die

---

1) De statu natur. laps. lib. III. cap. 11: loco libertatis abstinendi a peccato inducta est *peccandi* necessitas; würde er anstatt der necess. *peccandi* necessitas *peccati* gesetzt haben, dann würde er den Augustin'schen Gedanken getroffen haben; die Sünde ist allerdings eine necessitas oder eine servitus. Die Schuld und das Strafverhängniß können mit Recht necessitas genannt werden, welche durch Christi Blut gelöst werden mußte.

2) L. c. cap. 9.

3) L. c. cap. 27; lib. IV. cap. 18: nugae, delirium, insania, error, impietas contraria Christianorum sensui, scripturis et fidei, quod infidelium sit ulla vera virtus vel opera sine peccato.

4) Quod igitur consideratione primae integritatis, et respiciendo ad vires homini in sua creatione collatas verissime dicitur: Deum nihil homini praecepisse impossibile: hoc de homine corrupto dici

weitern Fragen nun, ob diese göttliche Hilfe, gratia sufficiens, auch den Heiden zu Theil geworden u. s. w., sind von Baius theils gar nicht näher berücksichtigt, theils müssen sie erst in der Lehre von der Erlösung zur Sprache kommen. Was Baius positiv behauptet, ist dieses, daß das Gesetz verpflichtet, auch wenn es durch die vorausgehende Schuld unmöglich zu erfüllen ist, und daß nicht erst ein positives Uebertreten des Gesetzes, sondern ein ganz negatives Verhalten zu demselben schuldhaft ist [1]).

6. Von der Erbsünde, sofern sie im Gerechtfertigten zurückbleibt.

Das Gesetz der Glieder, die Begierlichkeit des Fleisches: das ist die Erbsünde. Wenn nun der Apostel von einem Gesetze redet, das in den Gliedern ist und dem Gesetze des Geistes widerstreitet [2]), so deutet er damit an, daß die Erbsünde auch im Gerechtfertigten noch ist. Aber wie ist dies nun anzusehen, da doch nach den Worten desselben Apostels keine Verdammniß ist für die, welche in Christus Jesus sind [3])? Baius nimmt nun an, daß im Gerechtfertigten wirklich noch Sünde sei, aber in der Weise, daß sie ihn nicht verdammlich mache, ihm nicht zugerechnet werde.

Dies wird nun bewiesen. Das Gesetz der Glieder ist in den Gerechten nicht nur ein Uebel, weil es Strafe, sondern auch weil es Ungehorsam gegen das göttliche Gesetz involvirt, denn es ist ja dessen eigenthümlicher Charakter, daß es dem Gesetze Gottes widerstreitet [4]). Macht die Concupiscenz im Nichtgerechtfertigten

non potest, nisi respiciendo ad divinum auxilium, quo sanctis Dei possibile, imo facile efficitur, quod per lapsum viribus humanis factum est impossibile; de pecc. orig. cap. XII. cf. prop. 54.

1) Prop. 68: Infidelitas pure negativa in his quibus Christus non est praedicatus: ist zwar von Baius zurückgewiesen (Apolog. opp. II. pag. 116), dient aber in der That dazu, seinen Grundgedanken zu illustriren.

2) Röm. 7, 23.

3) Röm. 8, 1.

4) Sed quod ex eo etiam dicenda sit mala, quia divinae legis est

das Wesen der Erbsünde aus, und bleibt die Concupiscenz nach der Rechtfertigung noch zurück, so bleibt also das Materiale von der Erbsünde und somit diese selbst zurück; also nicht blos Versuchung, Schwachheit, nicht Sünde schlechthin, sondern die Erbsünde als solche; und es sind somit die zwei Fragen zu lösen, wie es möglich sei, daß die Erbsünde zurückbleibe; und wie es erklärt werden könne, daß sie nicht zur Verdammniß angerechnet werde.

a) Man muß an der Sünde unterscheiden das thatsächliche Vorhandensein und den Schuldcharakter. Eine Sünde kann als Thatsache vorübergegangen sein; ich kann aufgehört haben, eine bestimmte Handlung zu setzen, ich bin darum doch noch Sünder, so lange nicht durch die Buße die Schuld hinweggenommen ist [1]). Nun kann aber auch der Schuldcharakter früher weggenommen werden, als der Sündencharakter. Es giebt Sünden, die zur Gewohnheit geworden sind, die wir wider Wissen und Willen begehen. Diese Gewohnheit verliert ihren Schuldcharakter durch den Empfang des Sacraments, sie selbst aber ist noch nicht in demselben Moment vorbei, sondern erfordert Zeit und Anstrengung, damit sie abgelegt werde. So ist nun auch die Erbsünde anzusehen; „so sehr wir auch dieselbe verabscheuen und ertödten mögen, so wird sie doch in Keinem ohne ein besonderes Wunder des Schöpfers gänzlich ausgetilgt, so daß sie nicht mehr existirte; sondern zuerst wird sie überwunden, daß sie nicht mehr in unserm sterblichen Leibe herrscht und ihn den Lüsten dienstbar macht; sodann wann durch die Taufe die Schuld gelöst ist, wird sie vernichtet in dem Sinne, daß sie uns nicht mehr in der

---

inobedientia, multis argumentis convincitur. Hoc enim manifeste significat Apostolus, rationem reddens, cur adhuc sibi malum adjaceret, quando subdit: *Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem, video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae.* Quia nihil aliud est lex mentis, quam lex Dei, cui si lex carnis propterea mala sit, quia repugnat: igitur ideo est mala, quia divinae legis est inobedientia. De pecc. orig. cap. XV.

1) Quomodo manent si praeterita sunt? nisi quia praeterierunt actu, manent reatu; l. c. cap. XIV.

Verdammniß festhält; und zuletzt wird sie durch Fasten, Wachen, Beten und andere fromme Uebungen gezüchtigt, bis sie im Tode des Leibes, oder vielmehr in der Auferstehung des Leibes, zugleich mit dem Tode im Siege verschlungen wird [1]).

So begleitet also den Menschen die habituelle Erbsündhaftigkeit so lange und in demselben Verhältnisse, als er an seine sinnliche Natur, an seinen Leib und dessen irdische Bedürfnisse gekettet ist; sie ist nicht ein bloßes Uebel, nicht bloße Strafe; um ihretwillen heißen wir nicht blos Elende, sondern Böse, wie der Herr sagt: „wenn ihr, die ihr böse seid, euern Kindern gute Gaben zu geben wißt" ꝛc. [2]). Alle die Versuchungen und Drangsale der menschlichen Natur, die unter den Begriff der Strafe fallen, hat Christus der Herr auf sich genommen, um uns in Allem gleich zu werden; die Concupiscenz hat er nicht angenommen; zum deutlichen Beweis, daß sie nicht blos eine Strafe, sondern Gesetzesübertretung, Sünde, ist [3]).

b) Es mußte nun versucht werden, diese Anschauungen mit der Kirchenlehre in Einklang zu bringen. Merkwürdiger Weise scheint Baius von den tridentinischen Lehrbestimmungen keine Notiz zu nehmen; doch ist er sich der Punkte bewußt, auf die es ankommt, und sucht den Widerspruch seiner Theorie mit der Kirchenlehre zu lösen. Die tridentinischen Väter erklären, daß durch die Gnade Christi, die uns in der Taufe mitgetheilt wird, nicht nur die Schuld der Erbsünde nachgelassen, sondern daß Alles weggenommen werde, was wahrhaft und eigentlich sündhaften Wesens ist, und daß die Erbsünde folglich nicht blos verwischt oder nicht imputirt werde [4]).

Baius behauptet nun allerdings auch, daß der nach der

---

1) Ibidem; cf. 1 Cor. 15, 54.

2) Matth. 7, 11.

3) L. c. cap. XV.

4) Sess. V. can. 5. Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram ac propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari; a. s.

Rechtfertigung noch zurückbleibende Ungehorsam nicht mehr eigentlich Sünde sei, weil von den zwei Momenten, die zur Sünde gehören, actus (oder habitus) und reatus, eines, nämlich der reatus, fehle; aber es ist leicht, dies Sophisma zu durchschauen. Der Schuldcharakter kommt dem erbsündlichen habitus des Menschen nur darum nicht zu, weil er nicht imputirt wird [1]); der Begriff der Nichtimputation ist aber durch den can. 5 gerade zurückgewiesen.

Bains giebt ferner zu, was die trident. Väter behaupten, daß Gott in den Wiedergebornen nichts hasse, weil keine Verdammniß sei in denen, die mit Christus mitbegraben sind durch die Taufe auf den Tod [2]); aber er kann es nicht verstehen, daß diejenigen, welche den neuen Menschen angezogen haben, unschuldig, unbefleckt, rein und Gott wohlgefällig sein können [3]); denn es ist nicht hinweggenommen die Materie der Sünde und der Befleckung. Ebenso steht Bains im Widerspruch zu der Erklärung, welche die Väter über die Concupiscenz gegeben haben [4]). Denn nach ihm ist dieselbe nicht aus der Sünde, sondern sie selbst ist die Ur- und allgemeine Sünde, die Sünde κατ' ἐξοχήν.

Der Grund, warum die Concupiscenz vor der Rechtfertigung zur Schuld angerechnet wird, nach derselben nicht, liegt nach Bains darin, daß sie im Nichtgerechtfertigten herrscht, im Gerechten aber beherrscht und von der himmlischen Liebe überwunden ist; sie regt sich zwar noch, aber findet Widerstand; ihre Regungen sind unwillkührlich, gleich den Akten, welche aus einer festgewurzelten Gewohnheit unwillkührlich hervorgehen.

1) De pecc. orig. cap. XVII.

2) In renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem. (Röm. 6, 4.)

3) . . . veterem hominem exuentes, et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt.

4) Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.

So lange das Vorhandensein der Gewohnheit schuldhaft ist, sind auch alle diese unwillkührlichen Akte schuldhaft. Hat aber die Gewohnheit aufgehört, schuldhaft zu sein, indem die sündhaften Ursachen derselben durch das Sacrament verziehen worden sind, so ist eine auf Grund dieser Gewohnheit mit Nothwendigkeit oder unwillkührlich vollbrachte Handlung nicht mehr Sünde. Da nun die Schuldbarkeit der Concupiscenz nach der Taufe aufgehört hat, so sind die natürlichen, unwillkührlichen, von der Gnade zurückgedrängten Lebensregungen derselben nicht mehr Sünde [1]). Wenn aber die einzelnen Regungen nicht mehr zugerechnet werden können, so kann es auch die Ursache nicht, die sich zu denselben verhält, wie der Baum zu der Frucht; eine Frucht, die nicht böse ist, zeigt, daß auch der Baum, von dem sie stammt, nicht schlimm ist.

Es genügt, auf dies Sophisma aufmerksam zu machen, um einen Einblick in die verworrenen und verschlungenen Wege der Bay'schen Richtung zu erlangen.

Drittes Hauptstück.

Die Lehre von der Gnade Christi.

1. Die Erlösung durch Jesus Christus.

Hätte Bains auf der excentrischen Bahn, die er in verderblicher Zuversicht eingeschlagen hatte, stille stehen und sich besinnen mögen, und wäre ihm ein Einblick in die Entwicklung der Theologie und in die Geschichte der theologischen Verirrungen gegeben worden, so hätte die kirchliche Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus das Correktiv für seine Ausschreitungen werden können. Als er daran gieng, das theologische Lehrgebäude der Scholastiker zu prüfen und zu verbessern, hatte er einen Punkt

1) De pecc. orig. cap. XVII.

an der Peripherie berührt und aus seiner Lage gerückt, ohne zu ermessen, welche Störungen dieses Verfahren nicht nur nach allen andern Punkten der Peripherie, sondern auch nach dem Centrum der christlichen Lehre hin hervorbringen mußte. Die Lehre von der Erlösung ist das christliche Centraldogma; von ihr aus fällt erst das wahre Licht sowohl auf die Lehren, welche sich zu ihr als Voraussetzungen verhalten, als auch auf diejenigen, welche die Folgerungen daraus darstellen. Aber nicht Baius allein, sondern viele Zeitgenossen mit ihm hatten kein Verständniß mehr für den königlichen Weg der scholastischen Theologie: fides praecedit intellectum. Ein Philosophem, z. B. eine philosophische Reflexion über das Wesen des Menschen, oder über das Wesen der Willensfreiheit, war für Viele der Ausgangspunkt, von dem aus sie sich zur Erklärung der Glaubenslehren Bahn brachen, selbst wenn sie diesen Gewalt anthun mußten. Es ist eine verkehrte Methode, die Lehre von der menschlichen Natur und von dem allgemeinen Verhältnisse Gottes zu der Welt und der Menschheit als die unmittelbar sichere Voraussetzung, dagegen die Lehre von der Erlösung als das daraus zu lösende wissenschaftliche Problem zu nehmen.

Es kommt dabei nicht auf die Anordnung der einzelnen Lehrpunkte zu einem System der Lehrdarstellung an; die Scholastiker konnten ohne Gefahr in ihren Systemen die Lehre vom Wesen und Thun des Menschen der Erlösungslehre voranstellen, weil ihre Begriffe vom Menschen u. s. w. unter steter Zugrundlegung des Glaubensbewußtseins herausgebildet worden waren; so war das Voranstehende nicht nothwendig die Voraussetzung für das Nachfolgende, wie dies in der Philosophie der Fall ist, sondern verhielt sich wie ein Punkt der Peripherie zum Centrum, das alle in der Peripherie liegenden Punkte bedingt und trägt. Daß man aus einem solchen Zusammenhang des Systems keinen einzelnen Punkt herausreißen kann, ohne das Ganze zu erschüttern und zu schädigen, das hätte man aus der Geschichte der Häresien und besonders des Protestantismus auch zu Baius' Zeit schon leicht abnehmen können. So aber war es gerade das Centraldogma, an dem man glaubte ohne Weiteres vorbeigehen zu

dürfen, und verschloß sich so gleichsam systematisch gegen die Erkenntniß der Gefahr, in der man schwebte.

Baius hat die Lehre von der Erlösung kaum jemals berührt, und wurde darum der Störung niemals recht bewußt, welche sein Angriff auf das scholastische System hervorbringen mußte. Ein Widerspruch zwischen dem Glaubensbewußtsein und dem vernünftigen Erkennen berührte die Geister in jener Zeit nicht so empfindlich, als es früher und später der Fall war, weil man sich mit dem Irrationalismus und Skepticismus, den Geschwistern des Nominalismus, vertraut gemacht hatte. Darum gieng man nicht gerne in die Tiefe und blieb auf halbem Wege stehen.

Wir haben nun als Kritiker der Bay'schen Lehre aus seinen Voraussetzungen auch diejenigen natürlichen Consequenzen zu ziehen, welche er selbst zwar nicht gezogen, aber doch zugelassen hat. Sie erstrecken sich sowohl auf die Person, als auf das Werk des Erlösers und den Begriff der Erlösung.

a) Die Bedeutung der Incarnation des ewigen Wortes liegt darin, daß Christus zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch in der Einheit der Person ist. Schon die bloße Nichtberücksichtigung der wahren Menschheit unsers Erlösers macht eine Reihe von kirchlichen Glaubenslehren unverständlich, die Lehre vom opus operatum im Opfer und den Sacramenten, die Lehre von der Eucharistie, der Kirche u. s. w. Erhält man aber vollends einen irrthümlichen Begriff von der menschlichen Natur des Gottmenschen, so fallen alle die genannten Dogmen ganz außerhalb des Systems. Nicht nur der Dualismus im gnostisch-manichäischen Sinne schließt den christlichen Begriff der Menschwerdung aus, sondern auch der weniger charakterisirte, welcher der Auffassung eines Theodor von Mopsuestia und der Trichotomie des Apollinaris zu Grunde liegt. Das Gleiche müßte auch nachzuweisen sein von dem Dualismus, wie wir ihn in der Bay'schen Anthropologie gefunden haben. Indessen können wir hier vom Entferntern sogleich zum Nähern und Concretern fortschreiten. Die Bay'sche Idee vom Menschen hat es verschuldet, daß er im gefallenen Adam den Menschen nicht mehr erkennt, welcher seiner Idee

entspricht; und zwar liegt der Unterschied nicht allein in dem ethischen Verhalten, sondern in der natürlichen Constitution. Die gefallene Natur ist nicht mehr die volle Menschennatur, ist eine andere Natur; es giebt also keinen Begriff, der auf den ursprünglichen und den gefallenen Menschen angewendet werden kann, somit geht der Begriff der Menschheit überhaupt verloren.

Eines von beiden nun muß angenommen werden. Der Erlöser nahm entweder die ursprüngliche Natur, natura integra, oder denjenigen Zustand an, in welchem er das Menschengeschlecht nach der Sünde fand. Das letztere durfte man nicht so schlechthin verwerfen, weil man sonst die Geburt aus dem Fleische der Jungfrau läugnen, Christo einen auf wunderbare Weise gebildeten reinern oder — wie einzelne Gnostiker sich vorstellen — vom Himmel mitgebrachten Leib zuschreiben, und darauf verzichten mußte, mit dem Apostel einen Trost darin zu finden, daß Christus uns in Allem gleich geworden, die Sünde ausgenommen [1]). Wollte man aber annehmen, daß Christus wirklich diese — um vorläufig zu sagen verstümmelte Natur angenommen, so ist die Unvollkommenheit entweder eine physische oder eine moralische. Hat Christus nicht die ganze Physis des Menschen angenommen, so hat er fürs Erste nicht den ganzen Menschen erlöst, fürs Zweite aber läßt sich zwischen dieser verstümmelten Menschheit und der göttlichen Natur in Christus die hypostatische Union nicht herstellen. Aber ebensowenig ist das letztere möglich, wenn man die menschliche Natur als moralisch unvollkommen annimmt, so daß die Menschheit Christi zur innigen Vereinigung mit der göttlichen Natur erst in Folge eines Lebensprocesses und sittlichen Verdienstes käme (Theodor von M.).

Kommt nun bei Baius dazu, daß die gefallene Natur vermöge der Concupiscenz wesentlich sündhaft wird und sündhaft bleibt, so lange die Sinnlichkeit des Leibeslebens dauert, so mußte Christus eine andere, als die erbsündliche, eine ursprünglich reine, außer allem physischen Zusammenhang mit dem sündigen Geschlechte stehende Natur annehmen. Die heilige Menschheit Christi

1) Hebr. 4, 15; 2, 14.

ist eine neue Creatur, nicht unsre Natur. Damit fallen aber alle Beziehungen der Menschheit Christi zur Erlösung unsers Geschlechtes hinweg, die Stellvertretung des zweiten Adam in seinem Opfertode, die Verdienstlichkeit seiner gottmenschlichen Handlungen für das ganze Geschlecht, die Eingliederung der Erlösten in den mystischen Leib Christi durch die Sacramente und besonders durch die Eucharistie. Selbst das Beispiel Christi verliert für uns seine Bedeutung und verbindliche Kraft, weil wir im Leibe der Sünde niemals ganz erlöst, ganz sündlos, ganz zur Integrität der ersten Natur hergestellt werden, bis das Fleisch der Sünde im Tode abgestorben sein wird.

Sind auch die immensen Consequenzen aus dieser irrthümlichen Christologie bei Baius und seinen Anhängern nicht so deutlich herausgetreten, als wie bei den deutschen Reformatoren, so fehlt es doch in der ganzen jansenistischen Richtung nicht an Beweisen für die Richtigkeit unserer Annahme.

Zwar wurde die klaffende Wunde, welche der Irrthum über die menschliche Natur in Christus dem ganzen Lehrsystem und der ganzen christlichen Lebensauffassung schlug, hier wie dort durch einen gewissen Mysticismus verdeckt und das fromme Bewußtsein der Gläubigen beschwichtigt.

Es giebt eine Mystik, welche sich an dem Punkt, wo der speculative Geist vor dem Mysterium anbetend stehen bleiben muß, anschließt. Diese Mystik ist gezügelt durch die Speculation, obgleich auch ihr die Gefahr nahe liegt, sich in das unendlich Weite, in offene, unabsehbare Fernen zu verlieren und in die Abgründe des pantheistischen All-Eins zu versinken. Es giebt aber auch eine Mystik, welche der Dialektik des Verstandes schlechthin entbehren zu können glaubt, und um so mehr einer überschwänglichen Gefühlsschwärmerei sich überläßt, je weniger sie durch die Strenge des Gedankens disciplinirt ist. Ihr steht das andächtige Gefühl höher, als der positive Glaubensgrund; ihr ist jene Andacht die angemessenste, in welcher die Seele am seligsten sich selbst verlieren, sich hingeben und passiv verhalten kann. Solcher Art ist die Mystik des Baianismus wie des Protestantismus, ein unklares sich Hineinleben in die aus dem Erlösungsglauben

quellenden Gefühle, das nach den Bedürfnissen des nach Erkenntniß ringenden Geistes nicht fragt, weil es keine Beziehungen der Vernunft zu den Offenbarungswahrheiten kennt.

Der Jansenismus hat sich in der That durch eine ungesunde, theils rigoristische, theils quietistische Richtung des religiösen Lebens, der Andacht, bemerklich gemacht. Vielleicht lag darin der Reiz, womit er Massen des gläubigen Volkes bezaubert hat, ein Reiz, der in dem theologischen System Jansens nimmermehr liegen konnte. Unter dem Schein sittlicher Strenge lehrte man die Nonnen von Port Royal, sich der öftern Communion zu enthalten, verlangte, daß die priesterliche Absolution bis zu vollbrachter Bußzeit verschoben werden solle, suchte man die Andachtsübungen des Volkes von sinnlichen Anschauungen und Eindrücken zu befreien, kämpfte gegen Marienverehrung, und Wenige wohl waren sich dessen bewußt, selbst unter ihren Gegnern, daß all diesem falsche Vorstellungen von der Geburt des Herrn aus der reinen Jungfrau, von der Bedeutung des eucharistischen Christus, vom opus operatum in den Sacramenten und Sacramentalien, besonders vom Bußsacrament, zu Grunde liegen.

So war der Jansenismus daran, das kirchlich religiöse Leben der Gläubigen zu vergiften, bis aus dem innern Lebenstrieb des kirchlichen Bewußtseins sich eine Reaktion erhob, welche mehr, als wissenschaftliche Erörterungen es vermochten, dem Geiste des Jansenismus entgegenarbeitete; es blühten gerade jene Andachten auf, die von dem Glauben an die wahre Menschheit Christi in der hypostatischen Union am deutlichsten Zeugniß gaben, so die Andacht zum heil. Herzen Jesu und zu dem Geheimniß der unbefleckten Empfängniß der seligsten Jungfrau Maria.

b) Wir haben aber im Bisherigen erst die eine Seite der Erlösungslehre betrachtet. Die anthropologischen Irrthümer des Bains mußten nicht weniger zersetzend wirken auf die Lehre vom Werke des Erlösers, auf die Begriffe von Erlösung und Rechtfertigung.

Der Begriff der Erlösung gestaltet sich selbstverständlich nach der Situation, in welcher man sich den Menschen, der erlöst

werden soll, denkt; nach den Wirkungen, welche die Sünde im Menschen hervorgebracht hat.

Nach Bains ist der Mensch durch die Sünde in seinem natürlichen Wesen geschädigt; der Sündenstand ist nicht sofast ein sittlicher (sünd- und schuldhafter) Zustand, sondern ein Naturstand, es ist eine Zersetzung der natürlichen Elemente im Menschen vor sich gegangen; der Mensch ist in die Knechtschaft seiner eigenen bösen Natur gekommen. Nirgends ist bei Bains von einer eigentlichen Erlösung des Menschen, von einem Loskauf aus der Dienstbarkeit Satans, welche von den heil. Vätern so sehr betont wurde, die Rede; vielmehr muß der Mensch erlöst werden von sich selbst, von der innern Nothwendigkeit, womit seine Natur zur Sünde drängt.

Die Erlösung ist nicht Wiederherstellung des Menschen nach seinem eigentlichen Begriff; denn dazu wäre eine neue Schöpfung nothwendig, wie sie nur in der Menschheit Jesu vorliegt. Die Erlösung hebt die Wirkungen der Sünde nicht vollständig auf, sie giebt ihm kein anderes, neugeschaffenes Fleischesleben, dem die Sünde als Concupiscenz nicht mehr innewohnte, so wenig, als sie ihm die physische Unsterblichkeit zurückgiebt, die ja nach Bains gleichfalls zum Wesen des Menschen gehört.

Das dunkle Verhängniß, das über den Nachkommen Adams liegt, ist dieses, daß ihm ein Zustand und eine Thätigkeit zur Sündenschuld angerechnet wird, woran er durch eine innere Nothwendigkeit gebunden ist. Das Erste demnach, was der Erlöser zu leisten hat, ist Befreiung davon, daß eine mit Nothwendigkeit vorhandene Sünde (Concupiscenz) nicht mehr als Sünde von Gott angesehen und bestraft wird. Dadurch wird der Mensch selbst noch kein anderer; nicht sein persönliches Verhalten gegen Gott wird ein anderes, sondern die Stellung Gottes zu ihm, der aus einem gerechten ein barmherziger Gott wird. Der Ungehorsam des ersten Menschen und mit ihm des Menschengeschlechtes wird nicht in diesem selbst durch Gehorsam oder Tugend gut gemacht, sondern ein Anderer, Christus, der in keiner realen Gemeinschaft mit dem sündigen Geschlechte steht, hat zu unsern Gunsten Gehorsam geleistet und sich

selbst als Opfer dargebracht. Sein Gehorsam ist nicht unser Gehorsam und seine Gerechtigkeit nicht unsre Gerechtigkeit. Somit steht Baius ganz auf dem protestantischen Standpunkt der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi.

Nur bleibt er allerdings hier nicht stehen. Die Erlösung muß sich auch auf das innere Wesen des Menschen erstrecken; der Mensch muß nicht allein von der Sündenschuld, obligatio ad poenam, sondern vom sündigen Thun selbst erlöst werden; es muß auf das Leben und Thun des Menschen eingewirkt werden. Jansenius nennt diese Seite der Erlösung bezeichnend Heilung (sanatio) der Natur; er kann diesen Begriff zwar nicht ganz vollziehen; denn heil, gesund, wie sie im Anfang war, wird die Menschennatur durch Mittheilung der Erlösungsgnade noch nicht, und der Zustand der Glorie, in welchem erst alle Sünde aufhört, soll ja durch unser eigenes Thun verdient werden, so daß diese sanatio und die damit verbundene Verklärung nicht in den Begriff der Erlösung durch Christus als constituirendes Moment aufgenommen werden kann. Aber die Bezeichnung sanatio, natura sana drückt wenigstens aus, daß die Erlösung, wie die Sünde, auf die Physis des Menschen zu gehen habe.

Als Frucht des Erlösungswerkes Christi und als das Element, welches den Menschen auch innerlich, seinem Wesen nach umstimmt, erneuert, heilt, wird nun allerdings die Gnade angesehen. Aber das Werk der Gnade (das Werk des hl. Geistes) steht in keiner innern Beziehung zum Werke Christi; die Gnade fließt nicht aus der Incarnation als ihrer Quelle; die Menschwerdung und der Opfertod Christi ist nur die conditio sine qua non der göttlichen Gnadenertheilung, der Aussöhnung Gottes mit seinen Kindern, nicht die causa meritoria der Rechtfertigung, wie das Tridentinum sagt [1]). Darum steht auch die Gnade in keinem innern organischen Zusammenhang mit der Kirche, dem mystischen Leibe Christi; und es fallen alle Anhaltspunkte hinweg, welche daraus für die Erklärung der Berufung zum Glau-

1) Sess. VI. cap. 7.

ben und der Gnadenwahl genommen werden müssen [1]). Dies hat zur Folge, daß Jansenius geradezu die Allgemeinheit der Erlösung läugnet [2]), weil thatsächlich nicht Alle des Heiles theilhaftig werden. So oft man die Lehre, daß Gott Alle selig machen wolle, mit der Thatsache, daß Einige das Heil nicht finden, rein abstrakt aus der Betrachtung der allgemeinen Beziehungen Gottes zur Welt, und nicht zugleich aus dem Mysterium der Kirche Christi, unsrer Berufung durch und in die Kirche, unseres Sacramentsempfangs durch die Kirche zu erklären unternommen hat, ist es nur mit Verkürzung der einen oder andern Glaubenslehre geschehen. In diesen Fragen spielt so gerne der Nominalismus herein, der den Menschen nur als Einzelnen und nicht im Zusammenhange der übernatürlichen und sittlichen Gattungsgemeinschaft faßt. Er hat an den Verirrungen der Reformatoren und Jansenisten eine nicht geringe Schuld.

Dies mußten wir zur Charakteristik der in unserm Buche zu behandelnden theologischen Richtung hier anfügen, ehe wir in die weitern Einzelheiten der Bay'schen Darstellung eindringen konnten; wir haben nur die Lücke ausgefüllt, welche dieser offen gelassen hat, und wir glauben damit alle die eigenthümlichen Erscheinungen des Jansenismus auf ihren tiefern Grund zurückgeführt zu haben. Vielleicht ist nur noch nothwendig, zu bemerken, daß auch die öffentliche Stellung des Jansenismus zu der römisch katholischen Kirche, das schismatische Element in ihm, im Zusammenhang mit den dogmatischen Grundirrthümern in der Erlösungslehre begriffen werden muß, wenn auch an und für sich die

---

1) Vgl. Kuhn, die christliche Lehre von der göttlichen Gnade. Theol. Quartalschrift 1853. S. 255.

2) Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse. Prop. V: De grat. Christi lib. III. cap. 9. lib. X. cap. 2. Jansen kommt zu dieser Annahme von seinem Gnadenbegriff aus, indem er aus ihm die gratia sufficiens eliminirt und die gratia efficax als irresistibilis faßt. Darnach werden Alle gerettet, denen die Gnade zu Theil wird, und die Reprobirten sind dies darum, weil ihnen aus dem Opfertode Christi keine Gnade zugeflossen ist.

menschlichen Leidenschaften und weltliche, politische Motive allein ausreichen würden, jansenistisches Parteitreiben zu erklären.

2. Die Gnade Christi.

Die Gnade ist es, welche die Erlösung im Innern des Menschen zu vollziehen hat. Diese Erlösung geht der Rechtfertigung voraus, welch letztere, wenn sie das Einsetzen des Menschen in den Stand der Gerechtigkeit bedeuten soll, niemals in diesem Zeitleben als fertige Thatsache, sondern erst am Ende des Zeitlebens als Frucht der Gnadenwirkung und der darin begründeten menschlichen Gerechtigkeit oder Gesetzeserfüllung eintritt, wie wir unten ausführen werden.

Die Gnade selbst nun heißt bei Bains Gnade Christi, bei Jansenius Gnade des Erlösers, zunächst im Unterschiede von der ursprünglichen Integrität, oder, wie Jansen sagt, von der Gnade des Schöpfers. Und zwar ist die Offenbarung der göttlichen Güte in der Erlösung durch Christus ihrer Art nach durchaus verschieden von jener Güte, um derentwillen Gott den ersten Menschen mit Gerechtigkeit und Heiligkeit ausgestattet hat; und der Unterschied liegt weniger in der durch den Sündenfall veränderten Situation, in der verschiedenen geistigen Stimmung und Richtung des Menschengeschlechtes, als im göttlichen Thun selbst. Erst nach dem Sündenfall tritt die Gnade als etwas Uebernatürliches heran [1]); sie ist nicht unmittelbarer Ausfluß des göttlichen Wohlwollens, sondern kommt dem Sünder um Christi, seines Mittlers, willen zu; sie ist übernatürlich in ihrer Art und ihrem Ursprung; aber nicht ebenso ist es ihre Wirkung, sie geht auf die Natur, bewirkt successive die

1) Nur einmal redet B. von einer Gnade, die dem Menschen in Aussicht gestanden wäre, wenn er im Zustand der Integrität verharrt wäre. In einer Erklärung, die er im J. 1570 zu Löwen öffentlich vor seinen Zuhörern gab, bemerkt er u. A. ad articulos de gratia: alia est gratia, quae datur peccatoribus per Christum Redemptorem; alia est gratia et paulo alterius conditionis, quae data fuisset hominibus, si in statu purae integritatis perseverassent. Opp. II. pag. 143.

Umwandlung, Heilung der Natur, bezweckt somit eine physische Neuschaffung oder Umgestaltung oder auch eine Completirung des Menschen.

Einen weitern Aufschluß über den Begriff der Gnade giebt uns prop. 9: nomine gratiae ea tantum munera intelliguntur, quae per Jesum Christum male merentibus et indignis conferuntur [1]). Es ist hier der Gedanke, daß die Gnade absolut unverdient gegeben werde, utrirt und geht über in den andern, daß der Empfänger dieselbe nicht nur nicht verdient, sondern sich ihrer positiv unwürdig erweist, dieselbe vermöge seiner Sinnesrichtung abstößt. Gnade wird dem Menschen erwiesen, weil er Sünder ist; nicht weil trotz der Sünde noch ein Band zwischen Gott dem Vater und seinen unglücklichen Kindern besteht, die in den allgemeinen Heilswillen Gottes eingeschlossen sind; nicht weil der Sünder die Elemente einer guten Disposition, einer Empfänglichkeit für die Gnade in sich trägt.

Dieser Gnadenbegriff ist zu eng. Eine gute Bedeutung ließe sich der Bay'schen Auffassung abgewinnen höchstens, wenn von Ertheilung der ersten Gnade die Rede wäre; alle folgenden Gnaden treffen den Menschen schon nicht mehr auf gleicher Stufe der Unwürdigkeit; und vom Menschen im Zustand der Rechtfertigung wird man nicht sagen wollen, daß er sich gegen die Gnade absolut unwürdig und positiv widerstrebend verhalte. Indessen Bains meint dies allerdings, weil die Natur des Menschen Gott widerstrebt, so lange sie Natur, so lange sie irdisches Leibesleben ist. Sein Begriff ist aber auch unvernünftig. Denn wie kommen dann Gnade und Sünde zusammen? Wenn die absolute

1) De meritis opp. lib. I. cap. IV: Sed quia Scriptura sacra, sicut ibidem dicit Augustinus (ep. 95. et de verbis Apost. serm. 11), nomine gratiae non nisi ea munera intelligit, quae per Jesum Christum male merentibus et indignis conferuntur: ideo neque merita, neque merces, quae illis redditur, gratia dici debet, nisi in eo et illi, cui merita indigno et male merenti conferuntur. Die Sorbonne hat diesen Gedanken censurirt in der Form: non datur gratia nisi reluctanti: proinde nec prima justificatio, quia justificatio est fides: fides enim est qua ex impio quis fit justus. — Hujus propositionis duae partes sunt haereticae, et tertia est falsa.

Unwürdigkeit, ja wenn das positive Widerstreben gegen Gottes Gnade kein Grund ist für Gott, die Gnade zu versagen, wenn es die Gnade nicht unwirksam macht, warum können dann nicht die abgefallenen Geister der Gnade theilhaftig werden, und warum giebt Gott nicht Allen die absolut wirksame und zum Heile führende Gnade?

Erst im weitern Verlauf der Bewegung und in dem Bestreben, sich dem Ausdrucke der kirchlichen Theologie wieder zu nähern, kam der im Jansenismus so wichtig gewordene Unterschied zwischen der Gnade des Urzustandes, gratia Creatoris, und der Erlösungsgnade, gr. Salvatoris, zur Sprache. In diesem Stadium der Entwicklung befand sich die Angelegenheit, als Ripalda jenen Unterschied bestimmte. Der Gnade, deren die gefallene Natur bedarf, kommt es zu, die Begierlichkeit zu überwinden und den Willen von der Gefangenschaft der Sünde, in welche die Krankheit der Begierlichkeit den Menschen gestürzt hatte, zu befreien; der Gnade der Integrität kommt eine solche Widerstandskraft gegen die Concupiscenz und die Aufgabe, den gefesselten Willen zu befreien, nicht zu, weil in diesem Zustand keine Begierlichkeit und folglich auch kein Conflikt des menschlichen Wollens mit der Gnade vorlag. Und ferner: die wirksame Gnade der Integrität steht nicht in einem innern Connex mit der Zustimmung und Mitwirkung des Willens, sondern läßt dessen Dissens zu; dagegen die Gnade der gefallenen Natur ist von innen wirksam, hat die Einstimmung des Willens zur unmittelbaren Folge und kann nicht mit actuellem Dissens zusammenbestehen [1]). Jansenius glaubt aus Augustinus [2]) die richtige Unterscheidung gefunden zu haben, wenn er die ursprüngliche Gnade als auxilium sine quo non, die Erlösungsgnade als aux. quo bezeichnet [3]). Es kann aber die Berufung auf diese ganz einzig dastehende Stelle Augustins nicht verfangen, weil bei all dem schroffen Gegensatze, in welchen sich diese augustinische

1) Disput. 24. sect. 1. n. 2—3.
2) De corrept. et grat. cap. 11. 12.
3) De grat. prim. hom. cap. 15.

Schrift gegen die unklaren Begriffe der adrumetinischen Mönche stellt, der augustinische Gnadenbegriff nicht der jansenistische ist.

3. Die Wirksamkeit der Gnade.

Man hat bemerkt, daß Baius nur die heiligmachende, nicht aber die wirkliche Gnade kenne [1]). Aber dabei gieng man von der Voraussetzung aus, daß man die Gnade nur nach den in jener Unterscheidung gelegenen Gesichtspunkten entweder als habituelle oder aktuelle betrachten könne. In der That aber trifft die Gnadenwirkung, die Baius lehrt, weder vollständig mit dem zusammen, was die Scholastiker gr. habitualis, noch mit dem, was sie gr. actualis nennen.

Gleichwie der erste Mensch einer besondern Gnade (einer übernatürlichen Erhebung seines Wesens, Willens und Thuns) nicht bedurfte, weil sein geistiges Lebensprincip keinen Zuwachs an Intensivität von außen her brauchte, da ja sonst der göttliche Geist nur sich selbst hätte zu einer höhern intensivern Thätigkeit steigern und ergänzen müssen; so ist auch im Zustand der Gerechtigkeit der göttliche Geist ein solches Lebensprincip, durch sich selbst so geartet, um in höchst normaler Lebensthätigkeit ohne Abspannung und Kraftnachlaß dauernd fortzuwirken. Die Gnade Christi ist nicht etwas blos äußerlich dem Menschen Anhaftendes, um dessentwillen er Gott wohlgefällig ist; sie ist ein inneres Lebensprincip, man könnte sie vielleicht sogar als forma substantialis der Seele bezeichnen, wenn es dem Baius um Definitionen zu thun wäre; die Gnade wirkt, um den Bay'schen Gedanken in den jansen'schen Ausdruck zu übersetzen, als auxilium quo, wodurch doch gewiß eine Aktualität ausgedrückt ist, während man in dem Begriff des adjutorium sine quo non die gratia habitualis finden will. Baius will nur nicht verschiedene Arten von Gnaden unterscheiden, von denen die eine blos habitualis, die andere blos actualis, und wiederum die eine blos sufficiens, die andere blos efficax wäre.

---

1) Berti tom. X. dist. 5. cap. 1. §. 1. n. 1. — Ripalda disput. 7. sect. 12. n. 141.

Das ist ein zweiter wichtiger Punkt: man darf nicht von einer gratia sufficiens im Unterschied von der wirksamen Gnade reden; denn es ist das Wesen der Gnade, daß sie wirksam ist, ihres Erfolges nicht verfehlt, oder, wie Jansen folgerichtig schließt, daß ihr nicht widerstanden wird.

Es kommt nun darauf an, diese Gnadenlehre mit der Lehre der Thomisten zu vergleichen. Baius hat den Vortheil für sich, daß er die Frage aus der Metaphysik in die Psychologie hinüberführt; untersuchen die Thomisten die physische Wirksamkeit der Gnade, so die Baianer die psychologische. Die Gnade wirkt demnach in der Weise, daß sie eine innere Neigung zum Guten im Menschen hervorbringt durch die ihr eigene Annehmlichkeit, so daß die innere Lust zum Guten den Menschen unwiderstehlich zieht, nach dem Worte des Dichters: trahit sua quemque voluptas. Es wird der Kampf zwischen gut und bös auf den tiefsten psychologischen Grund zurückgeführt, auf die Balance zwischen den entgegengesetzten Neigungen, von denen jede nach unbedingter Uebermacht ringt.

Damit ist entschieden ein Fortschritt über die thomistische Betrachtung hinaus gemacht; aber derselbe verliert seinen Werth wieder, weil in Folge einer irrigen Theorie über die Willensfreiheit der Einfluß der jeweiligen vorherrschenden Neigung als ein necessitirender gefaßt wird [1]). Konnte man die Theorie der delectatio victrix festhalten, ohne die Irresistibilität der Gnade mit in den Kauf nehmen zu müssen, so war man in der That dem ächten Augustinismus [2]) um Vieles näher gerückt, als die Thomisten. Diesen Gedanken haben die sog. Augustinianer festgehalten.

---

1) Prop. Jansen. 2: Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur.

2) Cf. Tract. 26 in Joan.: Noli cogitare, te invitum trahi: trahitur animus et amore ... Quomodo voluntate credo, si trahor? Ego dico: Parum est voluntate: etiam voluptate traheris. Quid est, trahi voluptate? Delectare in Domino: et dabit tibi petitiones cordis tui. Est quaedam voluptas cordis, cui panis dulcis est ille coelestis. Porro si Poetae dicere licuit: Trahit sua quemque voluptas; non necessitas, sed voluptas; non obligatio, sed delectatio.

In der thomistischen Lehre von der physica praemotio verhalten sich die durch sich selbst wirksame Gnade und die Fähigkeit des Willens, ihr zu widerstehen, als zwei sich gegenseitig beschränkende, wo nicht sich ausschließende Bestimmungen; um sie miteinander zu vereinbaren, haben die Thomisten folgende Distinktionen für sich in Anspruch genommen. Fürs Erste unterscheiden sie die actuelle Gnade in eine zureichende, welche dem Menschen das Können verleiht, und Allen, auch denen, die nicht zum Handeln kommen, gegeben wird; und eine wirksame, welche das Handeln selbst bewirkt und welche macht, daß der Wille mit der zureichenden Gnade, die sie voraussetzt, zur That übergeht. Der ersten Art von Gnade kann der Wille seine Einstimmung und Mitwirkung versagen, nicht aber der zweiten [1]).

Somit wäre also doch eine Art von Gnade, welcher der Wille nicht widerstehen kann, zugegeben? Allerdings, aber wiederum im Unterschied von den Baianern. Sie unterscheiden, und das ist der zweite Punkt, eine vorausgehende und eine nachfolgende Nothwendigkeit. Mit einer necessitas antecedens ist die wirksame Gnade nicht verbunden, wohl aber mit einer necessitas consequens; denn eine necessitas antecedens würde der Willensfreiheit ebenso gut widerstreiten, als der Zwang [2]). Nach dieser Auffassung besteht nämlich eine potestas antecedens zum Guten — zwar nicht auf Grund der natürlichen Fähigkeit des Menschen — sondern auf Grund einer gratia non efficax i. e. sufficiens. Endlich drittens halten die Thomisten die Indifferenz des Willens für ein wesentliches Moment in der Bestimmung

1) Distinguunt enim duplex genus gratiae actualis, alterum gratiae sufficientis, quod tribuit posse voluntati, et adest homini non solum operanti sed etiam non operanti: alterum gratiae efficacis, quod tribuit actu operari et facit, ut voluntas cum gratia sufficienti, quam supponit, in operationem exeat. Primo gratiae generi asserunt, arbitrium dissentire et resistere posse; non ita secundo. Ripalda lib. II. disp. 14. sect. 5. n. 35.

2) Praedeterminatores vero renuunt admittere, induci per gratiam efficacem necessitatem antecedentem, sed solum consequentem, libertatique asserunt contrariam non solum coactionem sed etiam antecedentem necessitudinem. Ripalda l. c. n. 36.

der Willensfreiheit. Damit ist freilich ihre Orthodoxie und ihr Unterschied von Baius documentirt; aber ungefähr auf dieselbe Weise, wie die Baianer sich von Calvin unterscheiden wollen; nach Calvin, sagen sie, bewege die Gnade den Menschen so, daß es ihm nicht frei stehe, Widerstand zu leisten, nach ihrer eigenen Meinung aber könne er der göttlichen Bewegung widerstehen und Zustimmung versagen, wenn er wolle, obgleich der Mensch durch die Gnade unfehlbar bekehrt und zum Handeln bestimmt wird. Ripalda bemerkt dazu: voces hae sunt, quibus nos eludere volunt.

Nach Jansen ist es semipelagianisch und heißt den Gnadenbegriff abschwächen, wenn man behauptet, sie wirke nicht unfehlbar und könne des Erfolges verlustig werden [1]). Dagegen müsse man nicht annehmen, daß alle Gnaden gleichen Erfolg haben müssen. Das einemal reißt die Gnade wie ein wilder Gießbach den menschlichen Willen mit sich fort und durchreißt wie im heftigen Sturme alle Netze, womit die weltlichen Dinge des Menschen Herz umfangen; ein andermal ist ihr Hauch wie leises, sanftes Windeswehen; die Seele wird zur Betrachtung der himmlischen Schönheit angeregt, empfindet Wohlgefallen und Verlangen, und wird so unvermerkt hingerissen. Diese Gnade reicht zwar nicht aus zur Erfüllung der Gebote, zum Glauben, Hoffen, Beten, Lieben; aber sie erweckt wenigstens Velleitäten, Wohlgefallen an den himmlischen Dingen, die aus sich selbst, ohne daß sie von oben her ausgegossen werden, Keiner erreichen kann. Nicht jede Gnade reicht zu jedem Erfolge zu; die Kräfte müssen nach der Schwierigkeit des Handelns gemessen und eingerichtet werden [2]).

---

1) Prop. 4: Semipelagiani ... in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare. De grat. Chr. Salv. lib. II. cap. 12.

2) Quemadmodum inundatio divinae gratiae totam hominis voluntatem secum instar impetuosi cujusdam torrentis rapit, sic ut omnia humani cordis retinacula, quibus terrenis rebus irretitur, velut violenta quadam tempestate dirumpat; ita lenis ille velut aurae tenuis afflatus complacentiam quandam voluntatis tenuissimam rei

Indem aber Janſen eine blos zureichende Gnade abweist, iſt er zwar consequenter als die Thomiſten, begiebt ſich aber zugleich des letzten Auskunftsmittels, mit welchem dieſe die Orthodoxie gerettet haben. Den tiefſten Gedanken, welcher der Unterſcheidung beider Arten von Gnaden zu Grunde liegt, hat er ſo wenig als ſeine thomiſtiſchen Gegner erfaßt; den Gedanken, daß die Annahme einer gratia sufficiens das Anerkenntniß enthält, daß in der Seele des Menſchen ſelbſt ein Unterſcheidungsgrund liegt. Weil nämlich im Menſchen nicht aller freie Wille ausgelöſcht, weil nicht alle guten Keime erſtickt ſind; weil nicht Einer wie der Andere weder abſolut unwürdig noch abſolut würdig iſt, ſo unterſcheiden ſich die Menſchen ſelbſt von einander in ſittlicher Beziehung durch den Gebrauch ihrer natürlichen Kräfte; und dieſe Verſchiedenheit oder die größere oder geringere Empfänglichkeit kann nicht ohne Bedeutung ſein in Beziehung auf die Wirkſamkeit der Gnade, welche allerdings abſolut unverdient Jedem von Gott in zureichendem Maße gegeben wird. Von dieſer allein rationellen Auffaſſung ſtehen die Läugner der menſchlichen Wahrheit gleich weit ab, wie Diejenigen, welche einen Artunterſchied zwiſchen der zureichenden und der wirkſamen Gnade aufſtellen; das Weſen der Gnade läßt ſich nicht in dieſer Weiſe ſpalten; denn wenn es zur Definition der Gnade gehört, ex se efficax zu ſein, ſo kann nach einfachen logiſchen Geſetzen dasjenige nicht mehr unter den Begriff der Gnade fallen, was das Gegentheil von ex se efficax iſt.

---

tam pulchrae, quae simul objicitur contemplanda, contemperatam suaviter impetrat et celerrime quasi furtim post se rapit. Haec igitur gratia, quamvis nullo modo sufficiat, ut homo Dei mandatum operetur, ut Deum super omnia diligat, ut speret, ut oret, ut credat, ad hoc tamen facit aliquid, ut istarum vel alterius cujusdam coelestis rei liberas quasdam non voluntates, sed velleitates vel complacentias excitet, quas, nisi divinitus infundantur, obtinere humana potestate nemo potest. Non enim quaevis gratia ad quosvis effectus inserendos sufficit, sed potestates operationum difficultati attemperandae sunt. L. c. cap. 27.

4. Das Wesen der Gnade.

Wo Baius das Wesen der Gnade bestimmen sollte, unterschiebt er den Begriff der Liebe und das Wesen der Rechtfertigung, und vermengt so Ursache und Wirkung. Er kennt keinen realen Unterschied zwischen gratia und charitas; und ebenso identificirt er die Tugend mit der Gnadengabe, was freilich seinen Grund darin hat, daß des Menschen Werk niemals unter dem Gesichtspunkte seines eigenen persönlichen Thuns, sondern stets nur unter dem des göttlichen Thuns betrachtet wird.

Zwar unterscheidet Baius zwischen der Liebe als Substanz (Gott) und als Qualität oder Accidenz (Geschenk Gottes). Näherhin ist die Substanz der göttlichen Liebe der hl. Geist, welcher vom Vater und Sohne ausgeht und den Zug seiner Liebe in unsere Herzen ergießt [1]). Aber wenn man darunter einen Unterschied der Liebe, womit Gott uns liebt, von der Liebe, womit wir Gott lieben, verstehen wollte, so wäre dies doch wieder irrig. Unsre Liebe ist selbst nichts Anderes, als der hl. Geist, nicht wie er an sich ist, sondern wie er in uns ist und wohnt [2]). Die Frage, ob außer dieser im Menschen wirksamen Liebe, dem Zug des Herzens durch den hl. Geist, noch eine andere habituelle und accidentelle Qualität hervorgebracht werde, will Baius nicht erörtern; die Möglichkeit giebt er zu, will aber doch lieber zuerst die Wirkung beobachten, um von ihr auf die Zuständlichkeiten

---

1) Dicitur ergo charitas et Deus et Dei donum. Itaque charitas dat charitatem, substantiva accidentalem; ubi dantem significat, nomen substantiae est, ubi donum, qualitatis. Ex quibus verbis manifeste patet, charitatem uno modo divinam dici substantiam, seu proprie ipsum Spiritum Sanctum, qui et a Patre Filioque procedit et sanctae dilectionis motum diffundit in cordibus nostris. De charitate cap. II.

2) Nam quod quidam existimant, Joannem (1. Joan. 4, 8: Deus charitas est) ab Augustino sic accipi, quasi de ea duntaxat charitate loquatur, qua Deus nos diligit, non autem qua nos sui dilectores facit, vanum esse videtur; tum quia Spiritus Sanctus eadem ratione dicitur charitas qua donum, quod dici non potest nisi ea ratione, qua in nobis esse dicitur: tum etiam etc. Ibid.

zu schließen, da die heil. Schrift von solchen Qualitäten nicht eigentlich redet [1]). Somit fällt die hier anschließende Erörterung in die Lehre von der Rechtfertigung, welche wir im folgenden Hauptstück behandeln.

Dagegen ist der motus animi von Jansen näher bestimmt. Darnach ist die Gnade, welche die Schule die wirksame nennt, nichts Anderes, als eine himmlische, unaussprechliche Annehmlichkeit und geistige Lust, welche dem Willen zuvorkommt und ihn beugt, damit er wolle und thue, was zu wollen und zu thun Gott ihn bestimmt [2]).

So entsteht im Menschen ein Kampf der Neigungen, von denen die eine, die concupiscentia, auf das Irdische; die andere, die cupiditas coelestis, auf das Himmlische geht. Allein die letztere ist ihrer Art nach überwindend, victrix, weil sie göttlicher Art ist. Diese innere Lust ist nicht etwas vom Willen Hervorgerufenes, und der Wille hat über sie ebensowenig als über den Schmerz eine volle Gewalt [3]); sie ist ein Vitalakt der Seele, ein unvorbedachtes Verlangen und Lieben, auf welches dann erst die Zustimmung und jenes Wohlgefallen, welches man Freude und Ruhe des Geistes nennt, folgt [4]). Dies ist dann das einfache Wollen (voluntas simplex) oder das Wohlgefallen,

---

1) An vero praeter hunc animi motum, qui charitas dicitur, alia quaedam habitualis atque accidentalis qualitas in voluntate ponenda sit, quae etiam charitas nuncupetur, non magnopere contendendum existimo; quia facile intelligi potest, non tantum animi motum, sed etiam conformem aliquem habitum diffundi posse in cordibus nostris, per Spiritum sanctum qui datus est nobis: sed an in Scripturis sacris reperiri queat distincta et aperta hujus habitus mentio sub nomine charitatis, alia quaestio est, quam nihil opus esse duxi hoc logo discutere, quia actu cognito, facile est in habitus cognitionem venire. Ibid.

2) Gratiam istam Christi Salvatoris medicinalem, quam efficacem schola vocat, non aliud esse, quam coelestem quandam atque ineffabilem suavitatem seu spiritualem delectationem, qua voluntas praevenitur et flectitur, ad volendum faciendumque quidquid eam Deus velle et facere constituerit. De grat. Chr. Salv. lib. IV. cap. 1.

3) L. c. cap. 7.

4) L. c. cap. 11.

welches der Empfindung der sinnlichen Liebe entspricht; und erst von da aus beginnt dann das Streben oder die Bewegung zum Guten hin. Das Ende des Processes ist eine Unwandelbarkeit, welche durch die Gabe der Beharrlichkeit Unfähigkeit zu sündigen wird.

Wir könnten mit dieser Schilderung Jansens wohl zufrieden sein, wenn sie nicht auf eine irrige Vorstellung vom sündigen Menschen und einen falschen Freiheitsbegriff gebaut wäre. So aber begegnet ihm, was er an den Scholastikern tadelt, daß sie einen spröden Begriff durch Distinktion in seine Elemente zerschlagen; man darf nur die Elemente wieder in Eins zusammennehmen, so steht man wieder vor der alten Schwierigkeit. Die delectatio victrix bleibt so lange ein ungefüger Begriff, als die Wahlfreiheit nicht zu ihrem Rechte kommt.

5. Gnadenwahl und Vorausbestimmung.

Wir müssen uns hier darauf beschränken, einige Consequenzen aus den bisher dargestellten Lehren zu ziehen, um einige Vergleichungspunkte der Bay'schen Lehre mit der Jansen'schen zu gewinnen. Von Gnadenwahl, electio, muß darum geredet werden, weil mit der Verwerfung der gratia sufficiens behauptet werden muß, daß Gott nicht Allen, sondern Einigen die zum Heil nothwendige Gnade ertheile. Die Frage stellt sich also nicht so: warum ist in dem Einen die Gnade wirksam und in dem Andern nicht? Sondern: warum wird dem Einen die Gnade gegeben, dem Andern nicht? Da nun nicht nur jeder Mensch Sünder, und also in ihm kein Grund zur Gnadenertheilung ist, sondern auch in sittlicher Beziehung keiner vom andern verschieden ist, so giebt es keinen andern Anhaltspunkt, um die Mittheilung der Gnade an Einige zu erklären, als den freien Willen Gottes; da dieser Wille ein ewiger ist, so ist auch die Gnadenwahl von dem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu fassen, und die Gnadenwahl, electio, ist nichts Anderes als die praedestinatio ad gratiam, auf Grund deren die praedestinatio ad gloriam sich vollzieht. Das natürliche Corollar dazu ist die praedestinatio ad poenam.

Es läßt sich auf diesem Standpunkt der doppelten Vorausbestimmung nicht entgehen. Denn wenn der Sünder darum verloren geht, weil Gott von Ewigkeit beschlossen hat, ihm die Erlösungsgnade nicht zuzuwenden, so geht er doch gewiß nicht etwa blos durch göttliche Zulassung, sondern durch göttlichen Willensbeschluß verloren. Nur unter der Annahme einer gratia sufficiens, oder, wie wir diesen Gedanken richtiger bestimmt zu haben glauben, unter der Annahme der Selbstunterscheidung der Menschen in sittlicher Beziehung als Basis für die Wirksamkeit der gratia sufficiens läßt sich die Härte, die in der Vorausbestimmung zum Tode liegt, vermeiden [1]).

Von der Jansen'schen Lehre hierüber wollen wir nur einige Grundzüge mittheilen. Die Prädestination ist nicht Vorausbestimmung dessen, was der Mensch, sondern dessen, was Gott selbst thun wird, darum giebt es keine praedestinatio ad culpam, sondern nur ad poenam [2]). Die Vorausbestimmung ruht auf der Voraussetzung des Sündenfalls und ist näherhin zu bezeichnen als die Auswahl Einiger aus der massa damnationis [3]). Wären die Menschen im Urzustand bestanden, so wären sie prädestinirt gewesen auf Grund ihrer Verdienste; denn in diesem Falle wären sie im Gebrauch des Wahlvermögens gewesen; wo aber dieses ist, muß es auch eine Grundlage für den göttlichen Rathschluß bilden. Jansen findet es ganz begreiflich, daß die Vertheidiger des freien Willens und der Indifferenz von einem meritum de condigno oder de congruo oder wenigstens von einer Disposition für die Gnadenertheilung reden [4]).

---

1) Wenn Baius (de sacramentis in genere contra Calvinum cap. I.) vom hl. Geiste sagt, prout vult singulis secundum propriam virtutem, i. e. secundum *naturalem capacitatem* dona gratiae suae dividit, so ist hier nicht von der Principienfrage über die Ertheilung der Heilsgnade, sondern von der charismatischen Begabung die Rede.

2) De grat. Chr. Salv. lib. IX. cap. 1—3.

3) L. c. cap. 8.

4) L. c. cap. 10. Quisquis causam praedestinationis creaturae rationalis ad beatidudinem ejus quaerere suscepisset, ante omnia intuendum ei fuerat, *cujus esset status libertas ejus.* Si enim libertas ei stabat illibata, quemadmodum ex officina conditoris prodiit, pro-

Von den Engeln kann man nicht sagen, sie seien prädestinirt [1]).

Jansen hält daran fest, daß es eine bestimmte Anzahl von Prädestinirten gebe. Man könne sich vorstellen, daß Gott sich ein Reich zu gründen beschlossen habe, in welches eine bestimmte Anzahl von Bürgern aufgenommen werden sollte. Sei es nun, daß die Menschen bestimmt waren, die durch den Fall der Engel entstandene Lücke auszufüllen, sei's, daß an Stelle der gefallenen Menschen, welche Gott nicht zu erwählen beschlossen hat, durch natürliche Fortpflanzung andere treten bis zur Ausfüllung der ursprünglich bestimmten Zahl, so kann angenommen werden, daß dann, wenn diese Zahl erfüllt sein wird, das Ende der Welt kommen wird.

Es giebt keinen allgemeinen Willen Gottes, Alle ihrer selbstgewählten Verdammniß zu entreißen und Allen die zureichenden Gnadenmittel zu ertheilen; und die Verdammten sind nicht nur rein negativ reprobirt, sofern sie von Gott einfach bei der Gnadenwahl übergangen worden sind, man kann sie geradezu positiv Reprobirte heißen [2]).

Wie wenig es Jansenius gegeben ist, den Geist Augustins zu erfassen, zeigt sich uns deutlich in seiner Erörterung über das Verhältniß der Gnadenwahl zu der Rechtfertigung. Dieses Ver-

---

fecto nihil aequius erat, quam ut ipsa se discerneret, hoc est, ut voluntas, quae sic per gratiam constituta erat, ut nihil ei omnino concupiscentialiter resisteret, sed ex mirabili quodam aequilibrio et indifferentia solo nutu in utramvis partem flexibilis bene velle posset et male, semetipsam in alterutram partem impelleret ac determinaret, eligendo, Deo simul concurrente non determinante, bonum vel malum. In tali ergo creatura, quae beatitudinem suam adipiscitur, non est obscurum aut difficile, causam ex parte creaturae praedestinationis ejus quaerere.

1) L. c. cap. 26.

2) Hoc ipso quoque reliquos, qui sic ab illo numero liberandorum beatissimo seclusi sunt et negative reprobati, etiam positive reprobatos dici posse. Non enim sic praeteriti sunt a Deo, ut quodammodo manserit voluntas ejus de ipsorum salute vel perditione suspensa; sed sicut fuerit voluntas fixa, eos relinquendi in isto statu, ex quo ceteros liberare statuebat. L. c. lib. X. cap. 2.

hältniß kann richtig nur verstanden werden, wenn man zu unterscheiden weiß zwischen Gnadenmittheilung und Gnadenwirksamkeit; die Vertheidiger der gratia sufficiens haben dafür ein annäherndes Verständniß, die Prädestinatianer niemals. Nach Augustin muß die Gnadenwahl einen Grund haben im Menschen, damit sie nicht etwas Undenkbares sei. In einer frühern Schrift hatte er angenommen, der Grund, warum Gott dem Menschen die Gnade ertheile, liege zwar nicht in seinen Werken, wohl aber im Glauben [1]). Diese Darstellung hat er später verbessert, nachdem er zur Einsicht gekommen, daß auch der Glaube selbst schon Gnade sei [2]). Wenn also dennoch im Menschen ein Grund der Gnadenwahl zu finden sein soll, so kann er nicht in einer Sache liegen, die der Mensch aus sich hat, sondern die er aus Gott hat. Gott selbst bringt also einen Unterschied in den Menschen zuerst hervor durch seine Gnade, und darauf hin erfolgt die Gnadenwahl; er macht den Menschen zuerst gut, und dann erwählt er ihn [3]). Dieser Akt aber, wodurch der Unterschied hergestellt und der Mensch gut gemacht wird, ist nichts Anderes, als die Rechtfertigung, weßhalb Augustin den Satz aufstellt: nicht die Gnadenwahl geht der Rechtfertigung, sondern diese jener voraus [4]). Diese Behauptung ist nun nicht etwa aus dem Grunde für unwahr zu erklären, weil die Rechtfertigung ein in der Zeit verlaufender Akt, dagegen die Gnadenwahl unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit als Vorausbestimmung zu fassen ist. Augustinus will vielmehr sagen, man müsse die Gnadenwahl aus der

---

1) In exposit. quorund. propos. ex ep. ad Rom. n. 60.

2) Retract. lib. I. cap. 23.

3) Ad Simplicianum lib. I. Quomodo est enim justa aut qualiscunque omnino electio, ubi nulla distantia est? Si enim nullo merito electus est Jacob nondum natus et nihil operatus, nec omnino eligi potuit nulla existente differentia, qua eligeretur; item si nullo merito improbatus est Esau, quia et ipse nondum natus et nihil operatus erat ... quomodo ejus improbatio justa dici potest? Von Jakob heißt es sodann: Non itaque electus est, ut fieret bonus, sed bonus factus eligi potuit.

4) Non tamen electio praecedit justificationem, sed electionem justificatio. Ibid.

Lehre von der Rechtfertigung erklären, und damit hat er den ganz richtigen Standpunkt in der Theologie bezeichnet, daß man von dem im Glauben Gegebenen ausgehen müsse als dem Gewissen, um die dunkeln wissenschaftlichen Probleme zu lösen [1]). Wenn nun in der Lehre von der Rechtfertigung nicht zu läugnen ist, daß die Wirksamkeit der Gnade durch die Mitwirkung des freien Willens [2]) bedingt ist, so kann auch die Lehre von der absoluten Gnadenwahl nur in der Weise behauptet werden, daß die Lehre von der Willensfreiheit darin berücksichtigt ist. Jansenius kennt diesen Standpunkt nicht; ihm hat der Satz: justificatio praecedit electionem nur den Sinn, daß es eine electio nicht blos ad beatitudinem, sondern auch ad gratiam gebe, weil es im Menschen keinen Unterschied gebe, ehe denn er von Gott selbst durch seine Gnadenmittheilung hervorgebracht sei. Daß irgendwie des Menschen Thun in Berechnung gezogen werden könne, versteht er nicht. So mußte Jansenius zum vollen Calvinismus hinausgedrängt werden.

Viertes Hauptstück.

Die Lehre von der Rechtfertigung.

1. Das Werk des heiligen Geistes.

Es ist richtig bemerkt worden [3]), daß Baius das Werk Christi vom Werke des hl. Geistes zu streng und schroff scheide, daß nach ihm das Werk des hl. Geistes, die innere Heiligung in der vollkommenen Liebe schon vollendet gedacht werden könne, ehe die Sündenvergebung, die Frucht des Erlösungstodes Christi, eingetreten.

---

1) Vgl. meine Abhandlung über Albertus Pighius in der Theologischen Quartalschrift 1866. S. 638 ff.

2) Eidem gratia libere assentiendo et cooperando. Trid. Syn. sess. VI. cap. 5; cap. 7.

3) Werner, Geschichte der apologet. ꝛc. Literatur. IV. B. S. 476.

Das Verhältniß der innern Gerechtigkeit (Heiligung) des Menschen zu der äußern (Sündenvergebung) war eines jener schwierigen ungelösten Probleme, welche die spätere Scholastik in verschiedene Parteien theilte, bis die Reformatoren es gewaltsam durch einen tödtlichen Schlag lösten, indem sie die innere Heiligung, das Werk des hl. Geistes, gänzlich von dem Begriff der Rechtfertigung loslösten.

Ehe es den tridentinischen Vätern gelang, den Begriff der Rechtfertigung durch organische Zusammenfassung der beiden in ihm gelegenen Momente herauszustellen [1]), hatte man zwar katholischerseits keines der beiden Momente ausgeschlossen, sich aber über die logische oder psychologische Aufeinanderfolge nicht klar werden können.

Diejenigen, welche die Lehre von der sogenannten doppelten Gerechtigkeit vertheidigten, wie der Cardinal Contarini, Albertus Pighius, Gropper, und noch auf der tridentinischen Synode der Bischof von Besançon und der Augustinergeneral Seripandus [2]), waren geneigt zu der Annahme, daß die innere Erneuerung des Menschen der durch das Sacrament sich vollziehenden Mittheilung der Gerechtigkeit Christi nachfolge. Umgekehrt dagegen waren manche nominalistischen Theologen der Ansicht gewesen, daß die innere Umstimmung und Umwandlung des Menschen sich in der Weise vor dem Empfang der sakramentalen Sündennachlassung vollziehe, daß sie in Form eines meritum de congruo die Gerechtigkeit erwirke, so daß Gott dem Menschen, der gethan hat, was an ihm war, die Sündenvergebung nicht versagt. Demnach wäre die Sündenvergebung, wenn auch nicht als Wirkung, so

1) Nachdem von der Rechtfertigung gesagt worden: quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; unde homo ex injusto fit justus; wird die begriffliche Zusammenfassung der beiden Momente so ausgedrückt: unica formalis causa (justificationis) est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus. Sess. VI. cap. 7.

2) Pallavicino, Istoria del concilio di Trento lib. VIII. cap. 4.; cap. 11. Vgl. meine Abhandlung, Theolog. Quartalschrift 1866. S. 640 ff.

doch als natürliche Consequenz der im Innern schon begonnenen Umwandlung und Rechtfertigung zu fassen; Disposition, Gnade, Sündenvergebung werden in congruistischer Weise miteinander verbunden [1]).

Dieser letztern Auffassung nun mochte man leicht den Vorwurf machen, daß sie die Nothwendigkeit des Sacramentsempfangs gefährde. Denn wenn die im Menschen erweckte Liebe zu Gott und Abkehr von der Sünde gleichsam mit innerer Gewalt dem Herzen Gottes die Sündenvergebung abringt, so scheint auf den äußern, zufälligen Sacramentsempfang nicht mehr viel anzukommen.

Dem gegenüber behauptet nun Baius, es könne, allerdings nicht auf Grund der natürlichen Kräfte des Menschen, sondern auf Grund der zuvorkommenden Gnade, die Liebe, die innere Umwandlung des Menschen, das Werk des hl. Geistes beginnen und thätig sein, es könne der Mensch rechtschaffen und heilig leben, und daneben doch die Schuld noch bestehen und zugerechnet werden, bis der reatus der Sünde, welche psychologisch oder actu nicht mehr vorhanden ist, durch das Sacrament getilgt werde [2]).

Wir müssen also den Baius aus den scholastischen Theorien kennen lernen, die er bekämpft. Die eine Richtung, die wir die skotistische nennen können, hatte den Gedanken, daß im Menschen durch die Sünde nicht alles sittliche Vermögen erloschen sei, nicht nur festgehalten, sondern nach allen Seiten hin bis zu den letzten, gewagtesten Consequenzen entwickelt, ohne jedoch die Gnaden-

1) So u. A. Gabriel Biel. Vgl. meine Abhandlung über Biel, Theolog. Quartalschrift 1865. S. 665 ff.

2) Prop. 33. Catechumenus juste, recte et sancte vivit et mandata Dei observat ac legem implet per charitatem, ante obtentam remissionem peccatorum, quae in Baptismi lavacro demum percipitur. Prop. 43. In hominibus poenitentibus ante Sacramentum absolutionis et in catechumenis ante Baptismum, est vera justificatio; separata tamen a remissione peccatorum. Prop. 70. Homo existens in peccato mortali sive in reatu aeternae damnationis, potest habere veram charitatem et charitas etiam perfecta potest consistere cum reatu aeternae damnationis.

wirkung verkürzen zu wollen. Verfolgte man den Begriff des freien Willens, erkannte man, daß die Einschränkungen, welche die Thomisten demselben anlegten, mehr auf empirischer Betrachtung der menschlichen Schwäche, als auf dialektischer Nothwendigkeit beruhen, und daß die Begrenzung des Kreises, innerhalb dessen der Wille frei sein sollte, eine willkührliche, schwankende, individuell verschiedene war, so lag die Versuchung nahe, in thesi alle diese Begrenzungen fallen zu lassen. Wenn der Mensch vermöge seines freien Willens keine Sünde mit Nothwendigkeit begeht, also der einzelnen Versuchung zu widerstehen vermag, wie läßt sich bestimmen, wie vielen und wie schweren Versuchungen er widerstehen wird und kann? Oder soll man annehmen, daß die Kraft des freien Willens durch den mehrmaligen Sieg über die Versuchung sich abnütze und verbrauche? Ist nicht vielmehr das Gegentheil wahrscheinlich, daß die Kraft zum Guten durch die Uebung wächst? [1]) Denkt man nun den Menschen unter dem Schutze der allgemeinen göttlichen Vorsehung, erinnert man sich aber auch, und das erfordert das theologische Interesse, daß das Thun des natürlich Guten zwar nicht meritorisch, aber doch psychologisch in Beziehung zum Seelenheile stehen müsse, und man wird dieser nominalistischen und molinistischen Scholastik Consequenz nicht absprechen können, wenn sie von der Vorbereitung des Menschen auf die Rechtfertigung, von einer Liebe Gottes über Alles, von einer selbstständigen Bewegung der Seele zu Gott hin, welcher auf Grund der Verdienste Christi die Gnade und Annahme an Kindesstatt nicht versagt werden kann, redet.

1) Richtig erkennt dieß Molina: at vero homo naturae lapsae tantum abest ut servando omnia mandata beneque operando infirmior reddatur ad servandum deinceps mandata et recte agendum, ut indies ad idipsum robustior ac valentior evadat, ratione habituum, qui ex actionibus studiosis oriuntur. Concord. qu. 14. art. 13. disp. 20. Indessen legt er dann den Nachdruck auf die verschiedenen Schwierigkeiten, die im einzelnen Falle dem guten Willen entgegen stehen, und meint, nach einem Gleichnisse des Aristoteles, es verhalte sich mit dem Können des Guten, wie mit dem Würfelspiel, in welchem es als Unmöglichkeit zu bezeichnen sei, daß einer tausendmal nacheinander den Venuswurf treffe, obgleich es in keinem einzelnen Falle unmöglich sei. — Vgl. Kuhn, Dogmatik I. 2. Aufl. S. 943.

Die Prämissen sind nicht unwahr, die Conclusionen sind folgerichtig. Es ist möglich, daß der Mensch Gott als sein höchstes Gut und Ziel erkenne, daß er eine natürliche Liebe zu ihm fasse, daß er von der Sünde, soweit sie ihm durch das natürliche Gesetz zum Bewußtsein kommt, sich abwende; es ist auf Grund des für Alle erlittenen Erlösungstodes Christi angemessen, anzunehmen, daß Gott auf diese Stimmung des Menschen mit seiner Gnade eingehe, die Abkehr von der Sünde in übernatürliche Reue, die natürliche Liebe in die charitas umgestalte; wo Reue und Liebe sind, da ist Gottes Wohlgefallen, da ist innere Erneuerung; und das göttliche Wohlgefallen setzt wiederum voraus, daß Gott im Menschen nicht mehr Sünde sieht und die Schuld der begangenen Sünden nachläßt.

Von diesem Standpunkt aus haben die Doktoren der Sorbonne mehrere Sätze des Baius verurtheilt, die so, wie sie dastehen, kaum ein Bedenken erregen können [1]). In dem ersten (prop. 10) wird für irrthümlich erklärt, daß die Liebe mit der Todsünde zusammen bestehen könne; damit will nicht behauptet werden, daß es im Sünder Liebe absolut nicht gebe, sondern daß an die Liebe unmittelbar die Sündenvergebung sich knüpfe. Ebenso will die Sorbonne in den beiden andern (prop. 11—12) nicht etwa die Streitfrage, ob die Lossprechung des Priesters eine eigentliche richterliche Sentenz, oder eine bloße Deklaration der von Gott vollzogenen Sündenvergebung sei, entscheiden; sondern es sollte die Meinung kritisirt werden, daß die innere Rechtfertigung, die sich in der Contrition vollzieht, förmlich eintreten, und dennoch die äußere und formale Rechtfertigung, die Lossprechung von der Schuld, ausbleiben könne. Vermutheten die Doktoren

1) Prop. 10: Homo existens in peccato mortali, sive ejus reatu ad mortem aeternam habet in se charitatem; prop. 11: Per contritionem, non adhibito realiter Sacramento Baptismi aut poenitentiae, non dimittitur peccatum extra casum martyrii aut necessitatis; prop. 12: Peccator si facit, quod mandatur, per contritionem ac confessionem factam sacerdoti, non illi remittitur peccatum, nisi sacerdos absolvat; etiamsi per malitiam absque ratione sacerdos illi deneget absolutionem.

hinter den Bay'schen Aufstellungen vielleicht den Rechtfertigungsbegriff der Reformatoren, wornach Reue und Liebe zur formalen Rechtfertigung, Sündennachlassung, nichts beitragen? Oder wollten sie die Nothwendigkeit der sacramentalen Lossprechung läugnen? Das letztere will Baius daraus schließen, indem er in seiner Entgegnung [1]) auf Luther und Wicleff verweist, gegen welch letzteren die Sentenz verurtheilt worden sei: si homo fuerit debite contritus, omnis confessio exterior est superflua et inutilis.

Die Sorbonne hat allerdings vom Standpunkt der Schulmeinung aus geurtheilt, und Baius konnte nicht so ganz mit Unrecht sagen, er würde den Irrthum derselben erträglich finden, wenn sie ihre Ansicht wenigstens nur als Meinung, und nicht als Glaubenssatz aufdrängen wollte.

Der kurz zuvor dargestellten Gedankenreihe, die den Ausgangspunkt in der Lehre vom freien Willen des Menschen hat, geht aber in der Scholastik eine andere zur Seite, welche wir der Kürze halber im Unterschiede von der skotistischen die thomistische nennen möchten, und die sich an die Lehre von der Nothwendigkeit und absoluten Gratuität der Gnade anknüpft. Jedes wahrhaft sittliche Thun des Menschen kann nicht abgetrennt gedacht werden von der übernatürlichen Heilsordnung und der übernatürlichen Bestimmung des Menschen, und muß daher aus übernatürlichen Principien und Motiven entspringen. Darum ist die Gnade zu jedem moralisch guten Thun erforderlich. Daraus folgt, daß der Gnade kein menschliches Thun vorangeht, welches irgend einen Bezug hätte auf die Gnadenmittheilung (gratia non secundum meritum datur); es giebt kein Verdienst im Menschen, das nicht erst durch die Gnade erwirkt sein müßte; rein menschliches Thun kann für Gott keinen Grund abgeben zu Ertheilung der Gnade; an und für sich nicht, weil das Natürliche nicht an das Uebernatürliche hinanreicht; aber noch mehr deßhalb nicht, weil das Thun des Menschen im Stand der Sünde positiv Gott entgegen ist. Der Sünder kann sich,

1) Opp. II. pag. 22.

ehe er von der Gnade berührt wird, nicht von der Sünde ab und zu Gott hin wenden. Es kann also, das ist die Folgerung, mit dem natürlichen Thun nicht also beschaffen sein, wie es die skotistische Richtung darstellt.

Um so viel höher nun das theologische Interesse steht, welches den Werth der Gnade und deren Nothwendigkeit schätzen lehrt, und um so viel tiefer uns diese Richtung in der Gnadenlehre in das verborgene Wesen der christlichen Heilslehre hineinführt, um so viel annehmbarer muß sie uns auch erscheinen, als die skotistische, welche mehr das anthropologische Interesse vertritt.

So war die Lehre von der Gnade gewissermaßen in die Differenzirung eingetreten, und stellte sich in zwei gegensätzlichen Systemen dar, und obgleich die tridentinischen Väter aus dem Streit der Schulen den Lehrbegriff herausgehoben und fixirt hatten, wurde es der Wissenschaft schwer genug, die gegensätzlichen Bestimmungen in einer höhern Vermittlung zu versöhnen.

Diese Vermittlung muß erreicht werden durch die richtige Unterordnung des anthropologischen Momentes unter das theologische, so daß jenes, die Lehre nämlich vom freien Willen, nicht mehr als Gegensatz neben die Gnadenlehre gestellt, sondern als berechtigtes Moment unter und in die Gnadenlehre eingeordnet wird.

Mit einer solchen speculativen Vermittlung der Gegensätze war aber am wenigsten Baius vertraut; er blieb bei dem einen der Gegensätze stehen und verlor den andern, die Lehre von der Willensfreiheit, ganz aus dem Auge.

Dazu kommt nun aber bei ihm noch seine eigenthümliche Auffassung der Erlösung, die wir uns noch einmal vergegenwärtigen müssen. Die Erlösung geht mehr auf das natürliche, als auf das moralische Wesen des Menschen; sie geht nicht zunächst auf die Ordnung und Regelung der sittlichen Kräfte und Bestrebungen, sondern ist Einpflanzung eines neuen Vermögens an die Stelle der ursprünglichen natürlichen Integrität, sie ist nicht restitutio in integrum und stellt deßwegen nicht ganz die ursprüngliche Einheit von Natur und Geist wieder her; sie stellt dem bösen Princip der erbsündlichen Natur das gute Princip

des göttlichen Geistes zur Seite, und bewirkt eine Gegenströmung von Gut und Bös, so aber, daß das gute Princip überwiegende Kraft besitzt. So kann man sich vorstellen, daß die Erlösungsgnade etwas außerhalb des Menschen Liegendes sei, was ihn bewegt, zieht und necessirt; es ist der heil. Geist.

Die Art der Einwirkung der Gnade auf das menschliche Herz heißt die Liebe, die ihn zum Guten bewegt; aber diese ist nicht eine im Menschen selbst liegende Neigung, nicht Selbstbestimmung, sondern die Liebe ist der hl. Geist selbst. Diese Liebe nun tritt, wie Werner a. a. O. bemerkt, in die Funktion ein, welche im System Luthers dem Glauben zukommt; sie ist es, welche rechtfertigt, indem sie gerecht und heilig macht. Die Wirkung des Sakraments ist eine davon ganz verschiedene Funktion, die Aufhebung des reatus, nachdem schon zuvor die Sünde als actus und habitus getilgt ist. Nach diesen allgemeinen Gesichtspunkten zum Detail.

2. Die Liebe.

Um die Rechtfertigung zu verstehen, muß man das Wesen der Liebe kennen [1]). Man kann Liebe das Ziel nennen, auf welches der Lebensproceß des Geistes tendirt; insofern ist sie mit der Gerechtigkeit identisch, oder wenigstens kann diese ohne jene nicht erworben werden [2]). Als das Ziel ist sie aber auch das Agens, weil das Handeln durch das Ziel bestimmt wird. Soll dies möglich sein, so muß dem Geiste dieses Ziel in irgend einer Weise vorgestellt, bewußt sein. Eine Liebe aber, die gewußt wird, muß eine selbstempfundene, erfahrene sein; es kann mit ihr sich nicht verhalten wie mit der Hoffnung auf jenseitige, unsichtbare Güter oder mit dem Glauben. Ein Gut, das ich nicht kenne, kann ich nicht lieben; wenn ich strebe, geliebt zu werden, so setzt dies voraus, daß ich selbst schon liebe; eine Liebe, die

1) De charit. cap. I.

2) Charitas aut justitia est, quam adipisci studet is qui justificatur, aut certe usque adeo justitiae conjuncta, ut quamvis sine ea possit simulari, non tamen haberi aut acquiri. Ibid.

ich noch nicht besitze, die ich erst erringen muß, ist nicht Liebe. Daraus folgt, daß Liebe nicht blos das Ziel, sondern der Anfang der Gerechtigkeit ist, und daß erst auf Grund dieser Liebe die Rechtfertigung ihren Verlauf nimmt. Daher die öfters wiederkehrende Behauptung, daß die Liebe *vor* der sacramentalen Sündennachlassung bestehe [1]); aber selbstverständlich nicht eine aus rein natürlicher Kraft entspringende Liebe im Sinne der Scholastik; sie ist vielmehr jene Liebe, welche der Menschen*natur* charakteristisch eigen ist, direkt und diametral entgegengesetzt. Es giebt keine Annäherung der natürlichen Liebe an die übernatürliche; jene kann in diese nie aufgenommen, nie gereinigt und geheiligt werden; sie muß unterdrückt, zurückgedrängt, überwunden werden; sie ist stets das Centrifugale im Leben des Menschen [2]).

Was ist aber das für eine Liebe, welche die natürliche Liebe, cupiditas vitiosa, überwindet? Sie kann nicht ein Zug oder ein Hang des menschlichen Herzens sein; das Herz *läßt* sich ziehen. Die Liebe ist zunächst das göttliche Wesen selbst, Gott, sofern er uns liebt und sofern er bewirkt, daß wir ihn lieben [3]). Was in uns von der Liebe ist, ist nicht blos die *Wirkung* der göttlichen Liebe, sondern die göttliche Liebe selbst, der einwohnende göttliche Geist. Von ihm kommt die Bewegung der Seele, motus animi, welche den guten Willen constituirt. Ob außer diesem motus animi, dem habituell auf das Gute dirigirten Willen, noch eine andere habituelle oder accidentielle Beschaffenheit im Willen hervorgebracht werde, will Bains nicht erörtern [4]).

Diese Liebe nun ist, wie schon bemerkt, nicht in unsrer

---

1) Ibid. cf. prop. 31. 32. 33.

2) Cf. prop. 34. 36. 38.

3) Die Belegstellen siehe oben, drittes Hauptstück n. 4. S. 197.

4) An vero praeter hunc animi motum, qui charitas dicitur, alia quaedam habitualis atque accidentalis qualitas in voluntate ponenda sit, quae etiam charitas nuncupetur, non magnopere contendendum existimo, quia facile intelligi potest, non tantum animi motum, sed etiam conformem aliquem habitum diffundi posse in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datis est nobis. De charit. cap. II.

Natur angelegt, so daß sie etwa, wie die Pelagianer meinen, mit der Erkenntniß des göttlichen Gesetzes in uns erwachte [1]); auch die Liebe zu Gott als Schöpfer (was die Schule unter natürlicher Liebe versteht) kommt nur durch den hl. Geist zu Stande, denn es ist ja derselbe Gott, welcher unser Schöpfer und unser Seligmacher ist [2]).

So wenig der Mensch aus sich selbst den Glauben erzeugen kann, ebensowenig die Liebe. Auf unsre Erfahrung können wir uns nicht berufen [3]); ob in uns ein habitus der Liebe sei, können wir nur dadurch erfahren, daß wir actu lieben; ob aber ein solcher Akt, an dem wir unsern Seelenzustand erkennen, natürlich oder übernatürlich gewirkt sei, das sagt uns unsre innere Empfindung nicht; anzunehmen, ein solcher Liebesakt sei etwas blos Natürliches, wäre Vermessenheit und ein Zeichen, daß wir der Philosophie oder der Vernunft mehr zutrauten, als dem Glauben.

Ein viel stärkeres Argument freilich, als dies eben genannte, liegt für Baius eben in seiner ersten und Grundvoraussetzung von dem Dualismus in der Menschennatur, wodurch jede Indifferenz des menschlichen Wollens und Thuns ausgeschlossen wird. Ein Wille, der nicht durch göttliche Liebe zum Guten bewegt wird, bewegt sich nicht selbst zum Guten, sondern nur zum Bösen [4]).

---

1) L. c. cap. III.

2) L. c. cap. IV: Amorem creatoris non minus diffundi per Spiritum S. in cordibus nostris ... quam amorem beatificatoris. Quia, quemadmodum Deus non alia re creator, alia vero beatificator est, sed una et eadem, nempe sua substantia, sic nec est alia creatoris, alia vero beatificatoris dilectio.

3) Experientia comperire non possumus, an in nobis existat ullus fidei, spei aut charitatis motus, quam non operetur Spiritus Sanctus. L. c. cap. V.

4) Igitur cum ait Augustinus voluntatem in medio consistere non posse, ut nec bona nec mala sit, nihil aliud significare voluit, quam omne voluntatis desiderium aut ad bonam dilectionem quae charitas est, pertinere, aut ad malam, quae est cupiditas. L. c. cap. VI. Prop. 38.

Die Ansicht derer, welche die natürliche Liebe so sehr betonen, hat allerdings gegen sich, daß darin die Bedeutung der erbsündlichen Concupiscenz, welche eine Abkehr des Willens von Gott in sich faßt, nicht vollständig gewürdigt ist.

Nach Baius also herrscht entweder göttliches Leben im Menschen, oder das rein psychische, der von Gott abgewandte Wille. Der heilige Geist, wenn er das Werk der Erlösung beginnt, weckt nicht eine menschliche Kraft zur Mitthat; menschliches Thun kann mit dem göttlichen nicht eigentlich zusammengehen; es kann nur die Energie des menschlichen Thuns, des bösen Willens, gebrochen werden; der gute Wille aber ist nicht des Menschen eigener Wille, sondern das Bewegtwerden des Menschen von dem Zug der Liebe [1]).

Man hat neuestens daraus, daß nach Baius die Erlösungsgnade den bösen Willen des Menschen in einen guten umwandeln soll, schließen wollen, es sei Baius eigenthümlich, der Gnade eine Wirkung nur auf den Willen und nicht auf die Natur des Menschen zuzuschreiben. Es bedarf nur eines Hinweises darauf, was Baius unter dem guten Willen versteht, um das Grundlose jenes Schlusses aufzudecken.

Der Heilsproceß erfordert nach Baius geradezu eine neue Creation.

3. Die Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit begreift alle Tugenden in sich; die heil. Schrift nennt dieselbe auch geradezu Liebe, weil, wer den Nächsten liebt, das Gesetz erfüllt, und Liebe die Erfüllung des Gesetzes ist [2]).

---

1) Diximus superius, charitatem nihil aliud esse, quam bonam voluntatem; ex quo manifeste sequitur, initium charitatis nihil aliud esse quam initium bonae voluntatis, quod tunc primum concipimus, quando Deo operante et meritum omne praeveniente mala voluntas nostra in bonam commutatur; sive quando nobis prius reluctantibus aditus divinae vocationis Dei gratia procuratur ac in nobis jam non reluctantibus spiritus virtutis accenditur. L. c. cap. VIII.

2 Haec eadem in Scripturis sacris alio nomine etiam charitas

Wie die Liebe zum guten Willen, so verhält sich die Gerechtigkeit zu den guten Werken; die Gerechtigkeit bedeutet nichts Anderes, als die objective Gesetzeserfüllung. Nur derjenige heißt eigentlich gerecht, welcher in keinem Stücke je gegen das Gesetz gefehlt. Diese vollkommene Gerechtigkeit hat außer Christus Keiner erreicht. Da unser Leben von Anfang an ganz anders gestaltet ist, so besteht, so lange wir in diesem Leben sind, unsre Gerechtigkeit mehr darin, daß uns unsre Sünden vergeben sind, als in der vollendeten Tugend [1]). Auf solche Weise ergeben sich zwei Momente unsrer Gerechtigkeit, Nachlassung der Sünde und Erneuerung unsers Wandels, novitas vitae. Daß damit eine Gesetzesgerechtigkeit, wie sie die jüdischen Gegner des Apostels für sich in Anspruch nahmen, ausgeschlossen wird, ist klar.

Dennoch wird aber das Moment der Sündenvergebung aus dem Begriff der Gerechtigkeit wieder herausgehoben und eliminirt; die Sündenvergebung ist nicht eigentlich Gerechtigkeit, diese besteht vielmehr im Gesetzesgehorsam, sei's innerlich im Willen, oder äußerlich im Werke, und sie unterscheidet sich von der Tugend nur dadurch, daß Tugend in den einzelnen Handlungen sich darstellt, die Gerechtigkeit dagegen im Gesammtleben. In der hl. Schrift wird aber die Sündenvergebung auch als Gerechtigkeit bezeichnet, weil sie von Gott als Gerechtigkeit angesehen wird, indem sie durch Hinwegräumung des Hindernisses (der Sünde) nicht weniger zum ewigen Leben, dem Lohn der Gerechtigkeit, führt, als die eigentliche Gerechtigkeit [2]).

---

seu dilectio nuncupatur, quia qui diligit proximum, legem implevit, et plenitudo legis est dilectio (Rom. 13, 10). De justit. cap. I.

1) L. c. cap. II.

2) Si proprie loqui velimus, remissio peccatorum justitia non erit, quia justitia proprie legis obedientia est, sive intus in voluntate, sive foris in opere, nec aliter a virtute secernitur, quam quod virtus in singulis intelligatur, justitia vero in universis. Sed in Scripturis sacris peccatorum remissio ideo etiam nomine justitiae intelligitur, quia licet proprie non sit, tamen apud Deum pro justitia reputatur, dum removendo prohibens non minus ad vitam ducit aeternam, quae justitiae praemium est, quam vera legis obedientia, quae est proprie justitia. L. c. cap. V.

Aus dem Zusammenhang des Ganzen ergeben sich folgende Sätze. Die Gerechtigkeit ist Gesetzeserfüllung. Rechtfertigung findet nicht statt ohne Gesetzeserfüllung, nicht ohne vorangehende Gerechtigkeit. Also tritt die volle Rechtfertigung, zu welcher die Sündenvergebung gehört, erst ein in Folge der Gerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit kann aber nicht vom Menschen ausgehen, weil sein Thun an sich das gerade Gegentheil von der Gerechtigkeit ist. Also legt Gott zuerst den Grund der Gerechtigkeit, ehe er den Menschen für gerecht erklärt (ihm die Sünden nachläßt). Die Gerechtigkeit wird herbeigeführt durch Eingießung der Liebe; es besteht also die Liebe, die Pflichterfüllung auf Grund göttlicher Geisteseingießung vor der Sündennachlassung [1]).

Man kann diesen Zustand in Wahrheit Gerechtigkeit nennen; die Werke, die aus ihm hervorgehen, sind objectiv gut, denn es fehlt ihnen keine der Bedingungen, die zu einem guten Werk gehören; dennoch ist die Sündenvergebung noch nicht erfolgt, die Werke entbehren noch des verdienstlichen Charakters, sie werden noch nicht acceptirt. Wie man sieht, liegt also die Hauptschwierigkeit darin, die schroffe Entgegensetzung der Sündenvergebung und der Gerechtigkeit zu erläutern.

Bains glaubt die richtige Mitte gefunden zu haben zwischen Pelagius und den Reformatoren. Die Pelagianer setzen das Werk der Rechtfertigung in die Sündenvergebung, weil die Werkgerechtigkeit dem Menschen an sich möglich ist; was Gott zu thun hat, ist zunächst blos die Sündenvergebung [2]). Dem gegenüber

1) Quod licet Catechumenus aliquid justitiae habeat ante baptismum, non tamen recte justus dicatur, nisi post baptismum. L. c. cap. VII. Wenn ältere Theologen die Ansicht aussprechen, daß die innere Wiedergeburt sich vollziehe unabhängig von der sacramentalen Lossprechung, ohne jedoch die Nothwendigkeit der letztern zu läugnen, so erinnern sie an die Aussätzigen, welche der Herr zu den Priestern sendet, und an Lazarus, welcher zwar zum Leben erweckt, aber noch von den Tüchern gebunden war. Sie halten aber dafür, daß mit der innern Wiedergeburt die Sündenvergebung schon vollzogen sei; nach Bains aber würde der also Wiedergeborene dennoch als Sünder vor Gott angesehen und behandelt, so lange nicht die Absolution des Priesters die Ketten des reatus sprengt.

2) L. c. cap. X.

betont Baius, daß auch die Gesetzeserfüllung eine innerlich von Gott gewirkte sein müsse. Die Reformatoren aber setzen die Rechtfertigung in die Sündenvergebung, weil sie auf die Werke keinen Werth legen [1]). Damit nun, daß Baius an die Stelle des Glaubens die Liebe, an die Stelle der fiducia specialis die Pflichterfüllung setzt, glaubt er die kirchliche Lehre von der Nothwendigkeit der Werke gegen die Reformatoren zu vertheidigen. Er geht in der That einen Schritt weiter als diese; er schreibt der Rechtfertigung mehr zu als sie, die innere Erneuerung nämlich, welche nicht erst auf die Rechtfertigung folgt, sondern ihr vorangeht. Aber ist dann das ein Thun des Menschen zu nennen, was der Geist Gottes nur an und in ihm, nur gleichsam auf seinen Namen hin bewirkt? Gott thut Alles, der Mensch Nichts; es ist keine Gerechtigkeit menschlicher Handlungen, sondern göttlicher Werke; und so erklärt sich's leicht, daß diese göttlichen Werke vor eingetretenem Sacramentsempfang noch nicht auf den Namen des Menschen einregistrirt, mit andern Worten als verdienstlich angesehen werden.

Dieser unsrer Auffassung steht nur eine Schwierigkeit im Wege. Die Gerechtigkeit nämlich ist niemals hienieden eine vollkommene, sie ist einer Steigerung, einer Abnahme fähig. Nun dürfte zwar der Rückfall in die Sünde ungefähr eben so leicht zu erklären sein, wie wir oben [2]) die erste Sünde zu erklären versuchten. Aber immerhin müssen wir fragen, woher die Unvollkommenheit der von Gott gewirkten Gerechtigkeit komme, und welches die Bedingungen seien, unter denen die Gerechtigkeit zunimmt. Es scheint doch, daß diese Bedingungen auf Seite des Menschen liegen, folglich sein Thun in Anspruch genommen wird.

---

1) Ihre Ansicht ist nach Baius: justitiam sanctorum, quam Scriptura sacra commendat, nulla ex parte in sanctis eorum operibus consistere, etiamsi ex Christi sanguine proveniant, sed tantum in misericordia Dei peccata dimittentis et justitiam filii sui nobis per fidem imputantis, sic, inquiunt, ut Christus pronunciet nos habere omnes virtutes, quas ipse in terris habuit, atque ita coram se justos esse definiat justitia aliena veluti propria. Ibid.

2) Zweites Hauptstück n. 1. S. 151 f.

Allein wir müssen uns erinnern, daß es um den Menschen um so besser bestellt ist, je weniger er von seinem Eigenen dazu thut; daß das Gute entsteht durch das glückliche Verhältniß der Reize und Gegenreize. Die Naturgewalt, womit die Sünde den Menschen abwärts zieht, verliert an Kraft durch die dauernde Gewalt der höhern Liebe, die aufwärts zieht; man mag sich dies nun nach den physischen Gesetzen der Kraftentwicklung, oder nach den psychologischen Erscheinungen der Gewohnheit vorstellig machen. Die Wiedergeburt ist ja nicht eine reine Wiederherstellung des Urstandes; sie läßt die Concupiscenz zurück und zwar mit ihrem eigentlichen Charakter, als sündhaftes Element, das im Menschen mehr oder weniger stark nachwirkt und die Unvollkommenheit der Gerechtigkeit erklärt. Wäre die Frucht der Erlösung reine restitutio in integrum, so wäre die Gerechtigkeit keine übernatürliche, die auf sie basirten Werke wären nicht Gnadengaben. Indem Bains an Stelle der protestantischen fides die Liebe setzt, glaubt er den Protestantismus principiell überwunden zu haben; aber seine Liebe ist ja nicht eine dem Menschen persönlich eigene, und es ist doch im Grunde alles menschliche Thun vom Werke der Rechtfertigung ausgeschlossen.

Wir werden es demnach verstehen, wenn er sagt, daß die aus dem Glauben hervorgehende Gerechtigkeit nur zum einen Theil in der Sündenvergebung, zum andern aber in den Werken bestehe, welche Gott zubereitet hat, daß wir in ihnen wandeln [1]). Es fehlt ihm der Gedanke, daß der Gerechtfertigte wahrhaft gerecht ist und daß in ihm nichts mehr zurückbleibt, was sündhafter Art ist. Bains steht nicht weit ab von der Jansen'schen Behauptung, daß gewisse Gebote auch den Gerechten zu erfüllen unmöglich sei [2]); wir erinnern nur an das ne concupisces,

1) Ipsam fidei justitiam non minus in iis operibus debere intelligi, quae praeparavit Deus, ut in iis ambulemus, quam in remissione peccatorum. De justit. cap. X.

2) Prop. Jansen. I: Aliqua Dei praecepta hominibus justis volentibus et conantibus secundum praesentes, quas habent, vires sunt impossibilia: deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.

ein Verbot, gegen welches, wie Baius meint, jedesmal gefehlt wird, so oft die Begierlichkeit sich regt.

Wo er sich mit Calvin auseinandersetzt, gelingt es ihm allerdings, die Gerechtigkeit als eine innerliche, nicht aber als eine dem Menschen persönlich eigene darzustellen. Die Calvinisten behaupten, wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen zu Sündern geworden seien, so werden wiederum die Vielen Gerechte durch den Gehorsam des Einen [1]), d. h. nur Einer, Christus, ist der Gerechte, und seine Gerechtigkeit wird uns angerechnet. Dazu bemerkt Baius: gerade weil durch die erste Sünde Alle nicht blos durch Imputation, sondern durch innere Befleckung sündhaft geworden, so folge aus jener Stelle des Apostels, daß auch die Gerechtigkeit nicht blos imputirt, sondern innerlich mitgetheilt werden müsse [2]). Wenn dagegen Calvin die Concupiscenz als das Hinderniß der innern Gerechtigkeit bezeichnet, so ist die Antwort: entweder ist die Concupiscenz latent, wie man einem furchtsamen Menschen Furchtsamkeit zuschreibt, wenn er auch nicht eben im Augenblicke sich fürchtet; so kann es ganz wohl im Menschen Augenblicke geben, in denen der Geist Gottes wirkt, ohne daß die inwohnende Begierde sich regt. Oder aber es kann auch wider Willen etwas von unreiner Begierde sich beimischen: dies vermag jedoch die Handlung nicht als solche zu verunreinigen, weil der sündhafte Affekt weder vom Geiste Christi noch vom Willen des Menschen selbst kommt, sondern von der innewohnenden Sünde [3]). Indessen ist allerdings auch möglich, daß die Linke recht gut weiß, was die Rechte thut, d. h. daß der Wille auf die böse Regung achtet und eingeht, und dann setzt sich Sündhaftes an die Handlung an; aber dies ist nicht nothwendig und bei allen Handlungen zutreffend.

1) Röm. 5, 19.

2) De justit. cap. X; ad arg. 15.

3) Quando nolentibus Sanctis bonis eorum operibus ingerit se aliquid malae cupiditatis, quod mundum dici non potest, adhuc tamen mundum est, quod operantur, seu quod Spiritus Sanctus per eos operatur, quia malum illum cupiditatis affectum neque Spiritus Christi neque ipsi in semetipsis operantur, sed quod in eis inhabitat peccatum. Ibid. ad arg. 16.

4. Die Rechtfertigung.

Unter Rechtfertigung versteht Bains nichts Anderes, als ein beharrliches Fortschreiten sowohl im Ausüben der Tugend, als in der Erlangung der Sündenvergebung [1]), d. h. also in der Gerechtigkeit. Nun besteht aber die Gerechtigkeit formaliter, d. h. ihrem eigentlichen Wesen nach in der Gesetzeserfüllung und nicht in einer der Seele eingegossenen Gnade, die im Menschen eine übernatürliche Zuständlichkeit bewirkte [2]); ist dieses richtig, so folgt, daß auch die Rechtfertigung formaliter durch Gesetzeserfüllung, nicht durch verborgene Mittheilung und Inspiration der Gnade zu Stande kommt [3]).

Wie wenig diese Auffassung mit dem tridentinischen Begriff der Rechtfertigung zusammenstimmt, liegt auf der Hand. Die Rechtfertigung ist in keinem Momente wirklich vollzogen; es ist die Sünde nie vollständig im Menschen getilgt, selbst wenn sie aufgehört hat, zur Schuld angerechnet werden zu können. Wem die Sünde zur Gewohnheit geworden ist, der wird noch nicht dadurch, daß ihm die bisherigen Versündigungen im Sacramente nachgelassen werden, von der Sünde (der sündhaften Gewohnheit) selbst frei, noch viel weniger ist dies bei der Erbsünde der Fall,

---

1) Igitur nihil aliud est justificatio, quam continua quaedam progressio tam in operatione virtutum, quam in remissione peccatorum. De justif. cap. I.

2) Prop. 42: Justitia, qua justificatur per fidem impius, consistit formaliter in obedientia mandatorum, quae est operum justitia; non autem in gratia aliqua animae infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur etc. Bains erkennt in der Apologie (opp. II. pag. 102) diesen Satz nicht als den seinigen; wenn er auf das Thun ein Hauptgewicht lege, so wolle er damit eine habituelle innere Erneuerung nicht läugnen und könne diese als allgemein zugestanden voraussetzen; er wolle nur behaupten, daß die Gerechtigkeit nicht blos eine habituelle, sondern auch eine aktuelle sein müsse. Allein es läßt sich nicht läugnen, daß er gerade über die habituelle Gerechtigkeit unrichtig denkt.

3) Prop. 69: Justificatio impii fit formaliter per obedientiam legis, non autem per occultam communicationem et inspirationem gratiae, quae per eam justificatos faciat implere legem.

die viel tiefer als eine erworbene Gewohnheit im Menschen wurzelt; sie kann reatu vorübergehen, und doch actu oder habitu bleiben [1]).

Man könnte sagen, es finde nur eine Verwechslung der Termini statt; Baius nenne, was wir Rechtfertigung nennen, justitia; was wir dagegen das Wandeln in der Gerechtigkeit oder incrementum justitiae heißen, justificatio. Allein es ist zum Voraus ein Fehler, die in der Theologie fixirten Termini von der durch sie bezeichneten Sache willkührlich loszulösen; Baius hat aber auch die Sache nicht; er hat über das Ziel hinausgetroffen. Er verwirft die protestantische Lehre von der Rechtfertigung als blos äußerlicher Gerechterklärung, läßt aber dafür die Rechtfertigung gar nie wirklich zu Stande kommen, weil er den Punkt nicht kennt, an welchem die beiden constituirenden Momente derselben zusammentreffen; er kennt die wahre Bedeutung des Sacraments nicht.

5. Der Bekehrungsproceß. Die Furcht. Der Glaube.

Obgleich Niemand bezweifelt, daß Gott, der Urheber der Natur und der Gnade, den grundverdorbenen und zahllosen Sünden hingegebenen Menschen in Einem Augenblicke gänzlich erneuern und zur vollkommenen Gerechtigkeit führen könne, so hält er doch insgemein die Methode und Ordnung der Bekehrung und Rechtfertigung ein, daß er vor Allem den Sündern, indem sie ihre Ungerechtigkeit und die drohende Verdammniß betrachten, den Geist der knechtischen Furcht in die Herzen gießt, welche sie dann antreibt, einen Arzt und Helfer zu suchen [2]). Das Gesetz ist insofern ein Führer zu Christus und seiner Gerechtigkeit, als es durch die Erkenntniß der Sünde und deren Verdammlichkeit unter

1) De pecc. orig. cap. XIV.

2) Hanc renovationis seu justificationis rationem fere servat et ordinem, ut ante omnia ex iniquitatis imminentisque damnationis contemplatione cordibus eorum in timore spiritum servitutis immittat, qui eos modo quodam compellat medicum quaerere, cujus praesidio a peccatis aeternaque damnatione liberentur. De justificat. cap. II.

Gottes Beistand die Furcht vor der Hölle einflößt, vermittelst deren sie im weitern Verlaufe, von Gott und zu Gott hin bekehrt, nach demjenigen zu verlangen beginnen, der sich all unsrer Ungerechtigkeit erbarmt und alle unsre Schwächen heilt [1]). So lange nun diese Furcht eine knechtische und mit dem bösen Willen verbundene ist, ist sie nicht der Anfang der Gerechtigkeit; aber sie ist doch ein Geschenk des hl. Geistes, wodurch die Herzen der Sünder durchbohrt werden, daß sie dem Geist der Gnade und Wahrheit weniger wagen zu widerstreben; wenn dann Gott seine Barmherzigkeit noch weiter walten läßt, verlangen sie auch den Anfang der Bekehrung, welche, wenn die Sacramente hinzutreten, die Vergebung der Sünden erwirkt [2]). In anderer Weise ist die Furcht, in anderer der Glaube der Anfang der Gerechtigkeit; die Furcht schlägt von außen an das Herz und mahnt zur Umkehr, wie das Gesetz, die Lehre, wie Trübsale oder sonstige Gemüthsbewegungen; aber sie erneuert nicht innerlich, wenn nicht Gott zu Hilfe kommt und das Thor des Herzens öffnet [3]). Mit dem Glauben aber nimmt die Gerechtigkeit den Anfang als ihrem ersten Bestandtheil, und er wird deßwegen gleich im Anfange ertheilt, damit durch ihn Sündenvergebung und die Werke der Tugend erlangt werden [4]).

Der Glaube kommt in doppelter Weise in Betracht. Der

---

1) Sic enim ad Christum et justitiam lex ei paedagogus efficitur, dum peccati damnationisque considerationem ingerens, Deo in cordibus eorum operante, gehennae timorem incutit, per quem ulterius misericorditer a Deo et ad Deum conversi, desiderare et quaerere eum incipiunt, qui propitiatur omnibus iniquitatibus nostris et sanat omnes iniquitates nostras. Ibid.

2) L. c. cap. III.

3) Nam timor dicitur principium justitiae, sicut lex, sicut doctrina, sicut mundi tristitia, aut alia quaevis affectio, quae animum quidem ad renovationem foris pulsat, sed intus ipsum non renovat, nisi Deus misericorditer subveniens ostium cordis aperiat et ei, quod foris seminatur aut plantatur, intus vitam et incrementum tribuat. L. c. cap. IV.

4) A fide vero justitia sumit initium tanquam a prima quadam sui parte, quae ideo statim initio tribuitur, ut per eam et remissio peccatorum et opera virtutum impetrentur. Ibid.

Glaube an die Wahrhaftigkeit der göttlichen Offenbarung und der darauf gegründete Gehorsam ist schon ein Werk Gottes in uns und ein Werk der Gerechtigkeit. Aber erst der spezielle Glaube, daß Gott uns seinen Sohn gesendet, um uns in seinem Blute durch den Glauben mit ihm auszusöhnen, erlangt den Gefallenen Erlösung, Sündenvergebung und was zur vollen Gerechtigkeit erfordert wird [1]).

Man wird die Anklänge dieser Auffassung an die Lehre der Reformatoren nicht verkennen; es tritt ja die Aehnlichkeit im ganzen System hervor. Die Furcht als terror conscientiae [2]), der Glaube als fiducia specialis haben ihre Stelle in einem System, welches die Sünde in die Natur verlegt; es bedarf gleichsam einer natürlichen Erschütterung, um das Menschenwesen aus seiner Lage herauszuschrecken und herauszureißen. Die Furcht ist ein eigenes, vom Glauben zu trennendes Princip; sie ist das Aeußerste und Einzige, was der Mensch von dem Seinen beiträgt; oder vielmehr, es wird dessen passives Verhalten verauschaulicht; die Furcht ist nur ein Empfinden, nicht ein Thun; sie ist etwas Natürliches, nicht etwas Geistiges oder Persönliches, sie vermindert sich in demselben Grade, als das Rechtfertigungswerk fortschreitet, und hört zuletzt ganz auf. Der Glaube aber, welcher die natürliche Erregung des Sünders wieder zurückdrängt und beruhigt, ist ebensowenig eine persönliche, sittliche That des Geistes; er ist etwas blos Mitgetheiltes, Eingegossenes, und darum die mit demselben beginnende Gerechtigkeit nicht eine persönlich eigene, sondern eine fremde und imputirte.

Wir wollen nur kurz daran erinnern, wie ganz anders nach tridentinischer Lehre das Verhältniß von Glaube und Furcht

---

1) Quia licet omni fidei quam Dei verbis adhibemus commune sit, esse opus Dei et opus justitiae, quo Deus verax esse agnoscitur et ejus mandatis obeditur, tamen ex aeterna Dei praedestinatione fidei, qua Deus creditur proposuisse filium suum propitiatorem per fidem in sanguine ipsius, peculiare est lapsis reparationem, peccatorum remissionem, ceteraque quae ad perfectam justitiam pertinent merito crucis Christi impetrare. Ibid.

2) Vgl. Möhler, Symbolik. 7. Aufl. S. 280.

bestimmt wird. Darnach ist auf Grund der erweckenden Gnade die freiwillige Annahme des göttlichen Wortes, der Glaube, das erste Moment, wodurch der Mensch für den Empfang der Rechtfertigungsgnade disponirt wird; der Glaube erst läßt ihn seine Sündhaftigkeit erkennen (denn unser Sündenstand, obgleich er in seinen Wirkungen auch natürlich als Sündendruck empfunden wird, ist doch zugleich ein Geheimniß der übernatürlichen Ordnung, welcher der Vernunft als solcher nicht zum vollen Bewußtsein kommt; nur die persönliche, nicht aber auch die Erbsünde, wird von der Vernunft als solche erkannt) und ruft die Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit hervor, wodurch er heilsam erschüttert wird [1]). Die Furcht nimmt nicht ab mit dem wachsenden Glauben, sondern mit dem Wachsthum der Liebe, und geht als Moment ein und über in die Reue und Buße.

Daß Bains neben der Glaubensgerechtigkeit auch eine Werkgerechtigkeit annimmt, löst, wie wir schon früher gesehen, die Schwierigkeit nicht. Die Sündennachlassung kommt dem Glauben zu; die objective Gesetzeserfüllung (die eigentliche Gerechtigkeit) den Werken; so wie Sündenvergebung und Gerechtigkeit des Wandels zwei ganz auseinanderfallende Momente sind, so auch Glaube und Werke. Es liegt aber in der Zweideutigkeit der Bay'schen Begriffe und in der Unklarheit seines Standpunktes, daß seine Darstellung geradezu gegen die protestantische Lehre sich zu richten scheint.

Aus Allem erhellt wiederum, daß Bains die Sünde nicht im Willen, sondern in der Natur haften läßt; daß vor Gott nicht sofast die Bosheit des Willens als gleichsam die Schuldforderung in Folge des verweigerten Gehorsams in Betracht kommt. Der reatus der Sünde besteht noch, wo keine malitia mehr ist; die göttliche Strafgerechtigkeit waltet noch, wo die Heiligkeit keine Bosheit, nur noch natürliche Schwachheit im Menschen erblickt.

---

1) Trid. sess. VI. cap. 6.

6. Das christliche Leben.

Im Anschluß an die im ersten Hauptstück n. 9 über die Werke des Menschen gegebene Ausführung haben wir hier noch einige Bemerkungen beizubringen über den Charakter der im Zustand der Gerechtigkeit vollbrachten Werke. Die Werke, bemerkt Baius, die wir die unsern nennen können, weil sie *aus uns* sind, können uns nur zittern machen, weil wir aus uns nur die Sünde haben. Auf die Werke Gottes aber, in denen wir geschaffen sind und welche Gott bereitet hat, daß wir *in ihnen* wandeln, und welche darum auch die unsern heißen können, weil sie uns von Gott geschenkt sind, setzen wir großes Vertrauen, weil wir um ihretwillen nicht nur die Krone der Gerechtigkeit erwarten, sondern auch Vergebung jener Sünden, von denen unser Leben niemals frei ist. Aber allerdings eine solche Heilsgewißheit, Zuversicht und Ruhe, wie Calvin sie in Anspruch nimmt, gewähren diese Werke uns in diesem Leben niemals [1]). Was Gott in uns wirkt, ist zunächst Gnadengeschenk zu nennen, kann aber nichtsdestoweniger auch als Verdienst gelten. So wenig man, wenn man vom Vater redet, den Gedanken an den Sohn ausschließt, so wenig konnte Christus, wenn er die Seligkeit uns als *Lohn* verheißt, den Begriff des *Verdienstes* von den guten Werken ausschließen wollen [2]). Gleichwie die guten Werke, in denen wir ursprünglich geschaffen waren (sic!), wahrhaft Verdienste wären (prop. 1—7), so auch die Werke, welche Christus in der Neuschaffung uns zubereitet, daß wir in ihnen wandeln.

Der freie Wille im Menschen dient nicht dazu, den Werken ihren verdienstlichen Charakter zu geben oder zu erhöhen; im Gegentheil, jedes Zuthun des Menschen ist nur geeignet, den Werth der Werke zu vermindern, weil es Ausfluß seines selbstischen Wesens, seiner erbsündlichen Neigung ist; es soll darum

---

1) De justit. cap. X. ad arg. 37.
2) Ibid. ad arg. 39.

auch nicht gesagt werden, daß der Mensch alle Gebote erfüllen könne [1]).

Da die Werke ihren Charakter nicht erhalten von der Persönlichkeit des Menschen, so macht es für die sittliche Beurtheilung keinen Unterschied, ob sie im Zustand der Gerechtigkeit oder der Sünde verrichtet werden — wenn sie verrichtet werden. Einen Unterschied zwischen den Werken, welche der Rechtfertigung vorausgehen und auf sie vorbereiten, von den Scholastikern merita de congruo genannt, und zwischen Werken der Gerechtfertigten, merita de condigno, kennt Baius nicht [2]), aus dem einfachen Grunde, weil die Rechtfertigung niemals so eintritt, daß der Mensch in seiner sittlichen Persönlichkeit ein anderer wäre, als vorher; seine Gerechtigkeit bleibt nicht nur stets eine unvollkommene, sondern auch eine nur zugerechnete, nicht ihm innerlich eigene.

Nun läßt sich aber ein sehr gewichtiger Einwand erheben. Wie kann man von Verdienst reden, wo ja stets neben den Werken der Gerechtigkeit noch die Sünde steht und nachwirkt? Wenn Einer das ganze Gesetz beobachtet, jedoch gegen Eines verstößt, so ist er schuldig in allen [3]).

Baius erwiedert [4]), nach der Darstellung der heil. Schrift dürfe man annehmen, daß ebenso, wie eine einzige schwere Sünde ihrer Strafe nicht entgeht, auch das einzelne Werk, der Trunk kalten Wassers schon, des Lohnes nicht ermangle. Gleichwie wir nun durch die Sünde unzweifelhaft den Tod verdienen, und doch ob der Früchte der Buße, die wir wirken, demselben nicht verfallen, so kann es auch geschehen, daß Einer durch vorausge-

---

1) Prop. 54. Definitiva haec sententia, Deum homini nihil impossibile praecepisse, falso tribuitur Augustino, cum Pelagii sit.

2) Prop. 61—64. Umsonst bemüht sich Baius, nachzuweisen, daß man ihm diese Propositionen fälschlich zuschreibe und daß der Collector sich selbst widerspreche; die 61ste Propos. sei in der 16ten, die 62ste in der 18ten, die 63ste in der 43sten und die 64ste in der 58sten widerlegt. In That und Wahrheit aber vertragen sich alle diese Sätze wohl miteinander.

3) Jacob. 2, 10.

4) De justit. cap. X. ad arg. 45.

gangene gerechte Werke das ewige Leben verdient hat, und doch durch nachfolgende Sünde nicht nur die Krone der Gerechtigkeit einbüßt, sondern auch den Lohn der Ungerechtigkeit empfängt. Daß aber die guten Werke ihren selbstständigen und bleibenden Werth haben, erhellt daraus, daß sie, wenn sie auch durch den Rückfall in die Sünde ihr Verdienst verlieren, doch nach gethaner Buße wieder aufleben, während eine einmal vergebene Sünde in Folge eines Rückfalls in die Sünde nicht wieder auflebt und bestraft wird.

Damit ist nun allerdings das Eine bewiesen, daß jedes wahrhaft gute Werk seinen eigenen Lohn verdient, der ihm nicht genommen wird, nicht aber das Andere, daß Gerechtigkeit und Sünde *nebeneinander* bestehen können; und Baius muß darum zu der Behauptung zurückkehren, daß im Gerechten die Sünde als Concupiscenz zwar zurückbleibe, aber nicht imputirt werde.

Fünftes Hauptstück.

Die Lehre von der Kirche und den Sacramenten.

1. Der Standpunkt.

Es ist die Aufgabe der Wissenschaft, die allgemeinen Gesetze zu erforschen, nach welchen Gott beschlossen hat, die Menschen zum Heile zu führen, die Gesetze also, welche bei der Austheilung und der Wirksamkeit der Gnade maßgebend sind. Daß es solche allgemeine Gesetze giebt, ist von den Theologen niemals bestritten worden, auch von denjenigen nicht, welche die göttliche Willensfreiheit nur als eine ganz freie, durch keine Einschränkung geordnete, d. h. als Willkühr begreifen. Denn sie läugnen im Grunde nicht, daß Gottes Wille in Beziehung auf Weltregierung ein geordneter sei, sondern nur, daß wir nicht im Stande seien, die innern Verhältnisse dieser Ordnung, die Gesetzmäßigkeit des göttlichen Thuns zu erkennen. Sie hätten Recht, wenn

es sich um ein aprioriſches Erkennen, um ein Ableiten der Geſetze aus den Begriffen Gott, Welt u. ſ. f. handelte. Dagegen haben ſie Unrecht, wenn ſie nicht zugeben, daß die göttliche Offenbarung uns in den Stand ſetzt, ſozuſagen der Methode und den Gründen des göttlichen Thuns auf die Spur zu kommen. Nur aber, und das iſt's, was viele Theologen überſehen haben, müſſen wir auf anderm Wege die Geſetze der natürlichen Ordnung, und auf anderem die der übernatürlichen ergründen. Die Geſetze der Gnadenordnung ſollen nicht aus den allgemeinen Eigenſchaften der göttlichen Weltregierung, ſondern aus der concreten Geſtaltung der chriſtlichen Heilsinſtitution erkannt werden. Von dem im Glauben Gegebenen und in der Kirche ſichtbar und praktiſch Gewordenen muß man ausgehen, um das wiſſenſchaftliche Problem der Lehre von der Gnade und Heilsverwirklichung zu löſen. Die Lehre von der Rechtfertigung ſtellt ſich concret dar in der Verwaltung und Spendung der Sacramente, und dieſe verweiſen uns wiederum an die Lehre von der Kirche.

Auch in dieſer Beziehung hat Molina auf die richtige Spur hingewieſen, die aber nicht hinlänglich verfolgt wurde, weil die Methode, die einzelnen Lehrpunkte in abgeſonderten Traktaten zu behandeln, überhand nahm und der ſyſtematiſchen Verbindung der einzelnen Lehrdarſtellungen hinderlich war. Molina erkennt, daß Gott zwar die Gnadengaben, die Chriſtus uns ohne unſer Verdienſt erworben, austheile nach ſeinem reinen Wohlgefallen, daß es aber doch beſtimmte Geſetze gebe für Austheilung der Gnaden, und daß dieſe im freien Willen des Menſchen und in der Verwaltung und Mühewaltung der Kirche gefunden werden [1]). Man möge ſich nur vorſtellen, wie vieles für die gläubige Annahme des göttlichen Wortes abhänge von den Ueberzeugungsgründen, womit die Weisheit, die natürliche und charismatiſche Begabung und der tadelloſe Wandel des Verkünders des

1) Ut licet Deus dona gratiae, quae nobis Christus promeruerit, tanquam nulli debita, distribuat prout vult, leges tamen ordinarias in eisdem donis gratis adultis distribuendis magna ex parte usui arbitrii ipsorum regimini atque conatui Ecclesiae ac commodaverit. Concord. qu. 14. art. 13. disp. 9.

göttlichen Wortes auf den Zuhörer einwirken. Die Berufung zum Glauben, obgleich etwas Innerliches und freies Geschenk Gottes, hängt doch vielfach ab von den Dienern und den Bemühungen der Kirche. Wir wissen, daß der Glaube vom Anhören kommt [1]); wir sehen, daß, obzwar Gott Keinem, der das Seine thut, die Gnade versagt, doch selten oder nie Solche berufen werden und sich zum Glauben bekehren, zu denen die Verkündigung des Wortes und die von außen beigebrachte Kunde von dem, was zum Glauben gehört, nicht gelangt ist. So sehr respektirt Gott die freigewollte Ordnung seiner Heilsanstalt und den freien Willen des Einzelnen, daß sowohl von der mehr oder weniger eifrigen und gewissenhaften Mühewaltung der Kirchendiener, als von der Geneigtheit, Disposition und Attention des Zuhörers für Annahme des Wortes zum einen Theile die Verbreitung des Reiches Gottes und das Heil der Einzelnen abhängt.

Demnach kommen also in der Heilsfrage nothwendig die Beziehungen des Menschen zur Kirche in Betracht. Dieselben sind aber übernatürlicher Art; die Gemeinschaft der Kirche ist eine übernatürliche, welche an der natürlichen Gattungsgemeinschaft nur ein Analogon hat; die Verbindung des Hauptes mit den Gliedern, Christi mit den Gläubigen, ist nicht eine physische, sondern eine übernatürliche. Darum fließt auch die Gnade des Hauptes auf die Glieder nicht auf dem Wege physischer Mittheilung, sondern auf Grund einer übernatürlichen Participation der Glieder an den Verdiensten Christi.

Endlich verlangt der ganze Zusammenhang der christlichen Lehre die realistische Auffassung von der Kirche im Unterschiede von der nominalistischen. Die Kirche im Unterschied von den Einzelnen, die ihr angehören, und im Unterschied von den einzelnen Sacramenten, welche die Gemeinschaft mit ihr vermitteln, ist nicht ein leerer Name und Begriff, obgleich sie nur in den einzelnen Organen zur Erscheinung, nur in den einzelnen Sacramenten zur Wirksamkeit gelangt. Daraus folgt, daß man die Sacramente nicht haben kann, ohne die Kirche zu haben, und daß

1) Röm. 10, 17.

man die Sacramente nicht wissenschaftlich darstellen kann, ohne eine richtige Auffassung von der Kirche zu haben.

Was nun aber den Reformatoren die Einsicht in das Wesen und den Begriff der Kirche getrübt hat, der überspannte Suprarationalismus und der Subjectivismus, das ist auch im Baianismus angelegt, und mußte ähnliche Wirkungen hervorbringen.

Der einseitige Suprarationalismus löst das Geheimniß auf. Dies ist zunächst Thatsache der Erfahrung, läßt sich aber auch in Kurzem beweisen. Wo die Vernunft auf eine speculative Erkenntniß verzichten muß, weil in der Vernunftwahrheit kein Anknüpfungspunkt und keine Analogie für die Glaubenswahrheit gefunden wird, da kann doch nicht auf das begriffliche oder Verstandesdenken verzichtet werden. Indem aber auf die Geheimnißlehren die Kategorien des Verstandes angewendet werden, bringt das Denken sich nur die Gegensätze zum Bewußtsein; sie zu vermitteln vermag es nicht. Nur wenige dieser in der katholischen Lehre zur höhern Einheit vermittelten Gegensätze sollen erwähnt werden: in der Lehre von der Erbsünde der Gegensatz von Natur- und Geistsünde; in der Christologie von Nestorianismus und Eutychianismus, in der Prädestinationslehre von Gnade und Freiheit, in der Rechtfertigungslehre von innerer Aneignung des Heils und äußerer Heilsvermittlung; das blos verstandesmäßige Denken läßt nun, um das eine Glied des in seine Differenzirung eingetretenen Glaubensbewußtseins zu retten, das andere fallen, und wir haben auf Seite des Protestantismus wie des Baianismus die Erbsünde als Natursünde, die Gnadenwahl als absolute Prädestination zum Leben oder zum Tode; die Rechtfertigungslehre als durchgängigen Subjectivismus.

Wie im Protestantismus der Glaube allein gegenübergesetzt ist einerseits den Werken, d. h. der Werkgerechtigkeit und innern Heiligung, und andererseits der Kirche und den Sacramenten, so bildet bei Baius die Liebe den Gegensatz zu Beidem; und er unterscheidet sich nur dadurch vom Protestantismus, daß er die unvermittelten Gegensätze nebeneinander aufrecht halten will.

Er will die Kirche nicht verlassen und verwerfen; aber indem er in der Heilslehre für sie keine Stelle findet, wird sie ihm nur zu einer äußerlichen Gemeinschaft, nur Princip der Einheit des Glaubens, Depositarin der Offenbarungswahrheit, nicht ebenso auch Trägerin und Vermittlerin der sacramentalen Heilsgnade. Die Lehre von der Kirche fällt darum nicht in das dogmatische System, sondern findet ihre Stelle nur in der Apologetik und Polemik. Gerade das Mysterium der Kirche geht verloren, und es bleibt nur noch die thatsächliche äußere Gestaltung stehen.

Die Schriften des Bains über Kirche und Sacramente sind aus seiner spätern Zeit und sind zunächst apologetische Erörterungen; sie sind nicht Produkte wissenschaftlicher Reflexion, sondern des Zeitbedürfnisses; sie sind von ihm selbst nicht in Zusammenhang gebracht mit seinem Lehrsystem. Damals war sein Entwicklungsgang abgeschlossen, oder vielmehr vor der Reife im Wachsthum aufgehalten und erstickt worden.

Diese spätern Schriften sind nicht ohne Beweise von theologischem Scharfsinn, von biblischer und patristischer Gelehrsamkeit; er fühlt sich noch ganz in seiner Manneskraft und gilt als theologische Auktorität. Aber es ist keine neue geistige Befruchtung mehr erfolgt; er bemächtigt sich eines vorliegenden Materials, aber es fehlen die Ideen, es fehlt die Zusammenfassung und Vollendung.

Es ist befremdlich gefunden worden, daß der Jansenismus nicht aus der Kirche, mit welcher ihn kein geistiges Band mehr verbunden habe, förmlich ausgetreten sei; es ist für uns jetzt, nachdem wir die ganze Richtung klar vor uns liegen haben, ebenso befremdlich, daß Bains als Apologet der Kirche auftreten konnte. Aber eine solche Klarheit der Auffassung dürfen wir in den Zeiten der reformatorischen Strömungen, in welchen die systematische Theologie hinter der Polemik zurück, dagegen die Fragen über die rechtliche Stellung der Kirche in den Vordergrund traten, nicht suchen. Vielleicht gebührt erst der Möhler'schen Symbolik das Verdienst, die Lehre von der Kirche wissenschaftlich wieder in das rechte Licht gesetzt zu haben.

In welcher Weise aber Bains sich der Kirche gegen die

Häresie angenommen, ist im Wesentlichen schon in der Lebensgeschichte des Baius mitgetheilt.

2. Die Sacramente im Allgemeinen.

Es ist zwar richtig, daß die Sacramentenlehre sich nach der Lehre von der Rechtfertigung richten muß, wie das Mittel sich nach dem Zwecke richtet; daraus folgt, daß eine irrthümliche Rechtfertigungstheorie, wie wir sie bei Baius finden, auch eine verkümmerte Sacramentenlehre nach sich zieht — wenn man die letztere aus der erstern construirt. Es läßt sich aber auch umgekehrt sagen, daß die Rechtfertigungslehre erst in der Lehre von den Sacramenten ihre volle Ausprägung und Erklärung finde. Die Sacramente sind für den Theologen, der vom Glauben zum Wissen vordringt, das näher Gelegene, das unmittelbar Gegebene. Sie sind, wie in ihrer Form klar ausgeprägt, so in ihrer Wirkung genau bestimmt; sie sind der Praxis zu vergleichen, aus welcher die Theorie abstrahirt wird; sind also für die Erkenntniß früher als die Rechtfertigung gegeben. Insofern nun der kirchliche Glaubensstandpunkt nicht, wie von den Reformatoren geschehen, verlassen wird, wird die Sacramentenlehre das Correctiv geben können für eine verfehlte Theorie über Gnade und Rechtfertigung, oder wird wenigstens dem Theologen die Nothwendigkeit auferlegen, in der letztern keines der Momente, welche durch die Sacramentenlehre wesentlich angezeigt sind, fallen zu lassen. Auf diesem Standpunkt steht Baius. Seine theoretischen Anschauungen, die wir im Bisherigen dargestellt, müssen zwar nothwendig seine wissenschaftliche Auffassung alteriren, aber dennoch bewahrt ihn die Lehre von den Sacramenten, die er im Glauben an die Auktorität und aus der beständigen Uebung der Kirche annimmt, vor dem förmlichen Hinfall an den Subjektivismus der Reformatoren.

So vertheidigt er die Sacramente gegen Calvin, welcher von beiden einander ergänzenden Momenten, Glaube und Sacrament, nur das eine beibehalte, das andere verwerfe [1]). Wie zur

1) De Sacramentis in genere contra Calvinum cap. III.

Rechtfertigung zwei Dinge gehören, die Erneuerung des Lebens, worin die eigentliche Gerechtigkeit besteht, und die Sündenvergebung, welche mit der eigentlichen Gerechtigkeit das gemein hat, daß sie die Hindernisse des Heiles wegräumt: so sind auch zwei Arten der Heilsbewirkung, die miteinander unzertrennlich verbunden sind, der Glaube und die Taufe. Und wiederum sind an jedem Sacrament zwei Dinge in Betracht zu ziehen, die Versinnbildung, **significatio**, welche zur Belehrung des Geistes dient, und die heiligende Kraft, welche zur Heilsbewirkung dient. Indem Calvin bei der Versinnbildung stehen bleibt, hebt er ihre heiligende Kraft auf und entfremdet uns von ihrem Gebrauch; denn eine blos sinnbildliche Handlung bedeutet für den Empfänger nicht mehr als für den bloßen Zuschauer [1]). Was Calvin den Sacramenten noch von göttlicher Assistenz und Kraft zuschreibe, das könne von dem Worte Gottes, von jedem christlichen Symbol gelten und erschöpfe den Begriff des Sacramentes nicht [2]). Ohne Zweifel besitzen die Sacramente auch die Eigenschaft, einen innern Vorgang oder eine göttliche Verheißung, wie einstens die Beschneidung, zu versinnbilden und zu besiegeln. Wie in Abraham die Gerechtigkeit des Glaubens vorausgieng und die Beschneidung nachfolgte als Besiegelung der Glaubensgerechtigkeit, so gieng in Cornelius die geistige Heiligung in den Gaben des heil. Geistes voraus, und darauf folgte das Sacrament der Wiedergeburt in der Taufe. Wie dagegen in Isaak das Siegel der Glaubensgerechtigkeit, die Beschneidung, vorausgieng und die Gerechtigkeit mit dem Heranwachsen Isaaks nachfolgte, so geht in den getauften Kindern das Sacrament der Wiedergeburt voraus, und wenn sie in christlicher Frömmigkeit aufwachsen, so folgt auch im Herzen die Bekehrung, **conversio**, nach; nicht aber braucht

---

1) Rursus in quolibet Sacramento duo sunt consideranda; significatio, quae pertinet ad spiritalem instructionem, et sanctificandi vis, quae pertinet ad operationem salutis. Ipse vero (Calvinus) sic in significatione versatur, quae non minus spectantibus Sacramenta quam suscipientibus obvia est, ut sanctificatione sublata, ob quam illa tantum suscipimus, nos ab eorum usu prorsus alienos facit. Ibid.

2) L. c. cap. IV.

die Sündenvergebung erst nachzufolgen, weil diese in der Taufe schon erfolgt ist [1]).

Kann also hier die Taufe als significante Handlung betrachtet werden, so ist sie aber nicht dieses allein. Sie ist weiterhin auch zugleich das Bekenntniß zum christlichen Heil; aber wiederum nicht so, als ob die Sacramente blos zur Uebung und Stärkung des Glaubens da wären [2]). Das Sacrament muß vielmehr dem Glauben zur Seite treten, um die Sündenvergebung zu bewirken. Auch das Kind wird in der Taufe nur darum geheiligt, weil der Glaube eines Andern für dasselbe eintritt; doch versteht hier Bains unter dieser fides aliena den Glauben der Kirche und das Wort der Kirche, das zum Element der Taufe hinzutritt, um dasselbe zum Sacramente zu machen. Die hl. Schrift schreibt also beiden, dem Glauben und der Taufe, das Heil und die Sündenvergebung zu; der Taufe als dem Instrument, durch welches

---

1) Sicut enim in Abraham, inquit Augustinus, praecessit fidei justitia, et accessit circumcisio, signaculum justitiae fidei, ita in Cornelio praecessit sanctificatio spiritalis in dono Spiritus Sancti, et accessit Sacramentum regenerationis in Sacramento baptismi. Et sicut in Isaac, qui octavo suae nativitatis die circumcisus est, praecessit signaculum justitiae fidei, et quia fidem patris imitatus est, secuta est in crescente ipsa justitia, cujus signaculum in infante praecesserat; ita et in baptizatis infantibus praecedit regenerationis Sacramentum, et si Christianam tenuerint pietatem, sequitur etiam in corde conversio, cujus mysterium praecessit in corpore; conversio, inquit, non peccatorum remissio, quia haec praecessit cum ipso baptismatis Sacramento. L. c. cap. V. Es muß jedoch bemerkt werden, daß dieses Argument in Bains' Mund nicht ganz so unbedenklich ist wie bei Augustinus, aus dem es genommen ist. Augustin (de Baptismo contra Donatistas lib. IV. cap. 24) beweist die Nothwendigkeit der Taufe aus der Thatsache, daß Cornelius noch getauft werden mußte, obgleich seine Berufung zum Heile durch die charismatischen Geistesgaben schon geoffenbart worden war, und daß die Kinder getauft werden, obschon sie noch nicht persönlich sich zu Gott hinwenden können. Bei Bains aber bedeutet die sanctificatio spiritalis in dono Spiritus Sancti bereits die Rechtfertigungsgnade, die vor dem Sacramentsempfang schon vorhanden ist; umgekehrt bedeutet die conversio in corde infantis eine eigentliche Bekehrung, die successive Ueberwindung der sündhaften Concupiscenz, welche der Sündenvergebung nachfolgt.

2) L. c. cap. VII. IX.

Gott unser Heil wirkt, dem Glauben aber, sofern durch ihn Gott, indem er das Herz bekehrt, uns für die Heiligung und Sündenvergebung vorbereitet [1]). Aber sofort wird wieder gesagt: wenn unter der Gerechtigkeit die rechte Richtung des Herzens und Erneuerung des Geistes verstanden wird, welche öfters der Sündenvergebung vorangeht, so ist das Sacrament nicht die Ursache dieser Gerechtigkeit, sondern nur eine Besiegelung des Glaubens [2]).

Weitere Ausführungen über die Wirksamkeit der Sacramente haben wir von Baius nicht. Ein Traktat de forma Baptismi befaßt sich nur mit dem Nachweis, daß eine Taufformel, in welcher nicht die drei göttlichen Personen, sondern nur der Name Jesu angerufen werde, niemals in der Kirche üblich und giltig gewesen sei. Die Erörterungen sodann über das Altarssakrament beziehen sich einzig auf den exegetisch-patristischen Nachweis der realen Gegenwart des Leibes Christi.

Es läßt sich aber schon aus den wenigen Andeutungen auf die tiefere dogmatische Auffassung der Sacramente schließen. Da in der Rechtfertigungslehre die beiden Momente, innere Erneuerung und Sündenvergebung, in einem unvermittelten Dualismus nebeneinander stehen, so verliert auch das Sacrament seine wahre Bedeutung, weil es nicht Instrument der Rechtfertigung als solcher, sondern nur das Vehikel des einen von beiden Momenten der Rechtfertigung ist. Das Sacrament wirkt die Sündenvergebung, nicht aber die conversio ad Deum; es enthält also die Gnade nicht, sondern ist nur die Bedingung, unter welcher die obligatio ad poenam nachgelassen wird; es bewirkt so wenig Nachlaß der Sünden, daß ja nach der Taufe die Erbsünde noch zurückbleibt, nur daß sie nicht als Sünde angerechnet wird. Das Sacrament nimmt keinen habitus hinweg, sondern blos den reatus [3]).

---

1) L. c. cap. VI.

2) Scriptura sacra nomine justitiae quandoque solam cordis rectitudinem et renovationem spiritus intelligit, quae etiam remissionem peccatorum saepius antecedit, quam nihil mirum est soli fidei tribui, cum Sacramentum hujus justitiae fidei signaculum duntaxat sit, non causa. Ibid. cap. VIII.

3) Prop. 57: In Sacramento baptismi aut sacerdotis absolutione

Wenn die Heilsgnade nicht durch dieselbe Quelle fließt, wie die Gnade des Schulderlasses, so verliert das Sacrament seine Bedeutung als Instrument der Rechtfertigung; die Kraft desselben hängt vom menschlichen Verdienst ab, und es ist nur insofern nothwendig, als menschliches Thun überhaupt zum Heile nothwendig ist; es fällt so mit dem Opfer, mit den guten Werken und dem Gebete in Eine Linie; es wirkt nicht ex opere operato.

Es wird durch die Sacramente keine Zuständlichkeit gesetzt, wie Baius überhaupt den Unterschied zwischen gratia habitualis und actualis nicht kennt und ebensowenig eine übernatürliche Zuständlichkeit. Die Taufe der Unmündigen hat nach ihm ihre Wirkung 1) von dem Glauben derer, die das Kind zur Taufe bringen, und 2) von dem nachfolgenden Glauben, den Gott in die Seele des heranwachsenden Kindes einpflanzt.

Jansenius hat die Lehre von der Kirche und den Sacramenten nicht einläßlicher behandelt; er hat sich die Vortheile der Arbeitstheilung zu Nutzen gemacht; es ist ganz in seinem Geiste und unter seiner Mitwirkung geschehen, was sein vertrauter Freund, Du Vergier de Hauranne, Abt von Saint Cyran, der Biscayer von verbranntem Geblüt, wie ihn Richelieu nannte, zum Umsturz der kirchlichen Ueberlieferung gethan und vorbereitet hat. Die Solidarität zwischen diesen beiden gefährlichen Feinden der Kirche ist längst bekannt, hat aber eine neue Beleuchtung erhalten durch die neuestens herausgegebene „Geschichte des Jansenismus von seinem Ursprung bis zum Jahre 1644" von Pater Rapin, welche sehr werthvolle Documente namentlich aus dem Briefwechsel Jansens und Saint Cyrans mittheilt. Die Unternehmungen zum Umsturz der hierarchischen Ordnung, welche der „Aurelius" des letztern an den Tag legt, berühren uns an dieser Stelle nicht; von dem Verhältniß dieser Männer zur kirchlichen Lehrautorität war schon früher die Rede. Hier müssen wir nur

---

proprie reatus peccati duntaxat tollitur, et ministerium sacerdotum solum liberat a reatu. De orat. pro defunct. cap. IV. Baius erklärt dies in der Apologie (opp. II. pag. 111): Deus per semetipsum intus voluntates hominum ab actu peccati purificat: et per eos, quibus dictum est: quibus remiseritis peccata etc. eos etiam a reatu liberat.

folgende Punkte namhaft machen. Saint Cyran geht ganz auf den Gedanken ein, daß das Bußsacrament oder die Ertheilung der priesterlichen Absolution die Gnade nicht ertheile. Nicht das Blut Christi, dessen wir im Sacrament theilhaft werden, tilgt die Sünden, sondern die Buße und Genugthuung, die der Mensch zu wirken hat. — Unter dem Scheine ferner, das allerheiligste Altarssacrament seiner Erhabenheit gemäß zu ehren und das Heilige nur den Heiligen darzubieten, wurde das Sacrament selbst in spiritualistischer Weise verflüchtigt, die geistige Communion dem wirklichen Empfang des eucharistischen Leibes vorgezogen, ja schon das Aussprechen des h. Namens Jesu einer Communion gleichgewerthet. Es galt als besonderer Erweis von Andacht und Contrition, sich des Sacraments, selbst auf dem Todbett, zu enthalten. Auch die Idee des Priesterthums mußte mißverstanden werden. Saint Cyran behauptet, daß der priesterliche Charakter durch die Sünde verloren gehe, und fordert die Laisirung desjenigen, der sich für die priesterlichen Funktionen unwürdig und darum unfähig gemacht habe.

3. Die Genugthuung und der Ablaß.

Nur zwei Detailfragen, welche sich an die Lehre von der Natur der Sacramente anschließen, sind von Baius besonders besprochen; in dem Traktat de indulgentiis die Lehre von der Genugthuung für die nach der Absolution des Priesters noch zurückbleibenden zeitlichen Sündenstrafen; also die Lehre von den Bußwerken und dem Ablaß; und in dem Traktat de oratione pro defunctis die Lehre über den Zustand der Seelen im Purgatorium und über die Hilfe, die wir ihnen bieten können.

Man leistet, meint Baius, der Kirche einen schlechten Dienst, wenn man, wie einige Theologen thun, annimmt, die Lehre vom Ablaß sei den ersten christlichen Jahrhunderten fremd gewesen, sie habe sich erst in den spätern Jahrhunderten entwickelt; wenn dem so wäre, so hätten die Reformatoren Recht, sie zu verwerfen; denn was die alten Väter nicht gekannt und in den h. Schriften nicht gefunden haben, das dürfte sich für uns schwerlich als ge-

offenbarte Lehre erweisen lassen [1]). Allein es läßt sich nachweisen, daß ein Nachlaß der zu leistenden Buße von den Zeiten der Apostel an in der Kirche üblich war [2]); und zwar ist aus den beigebrachten Argumenten [3]) ersichtlich, daß dieser Strafnachlaß nicht blos für das zeitliche Leben, sondern auch für das jenseitige eine Bedeutung habe. Es ist also Glaubenssatz, daß durch rechtmäßige, aus einer frommen und gerechten Ursache verliehene Ablässe nicht allein auf Erden die Buße gemildert, sondern auch im Himmel Sünden nachgelassen werden [4]).

Daß Bains damit eine schiefe Auffassung des Ablasses, als werde durch ihn Sünde vergeben, an den Tag legt, hat seinen Grund wiederum in seiner Theorie von der Genugthuung.

Es ist ein Unterschied zwischen der Sündenvergebung durch die Taufe und durch das Bußsacrament. Nach der Taufe bleibt keine Sündenstrafe zurück, die sich auf das jenseitige Leben erstreckt; wohl aber bleiben noch die Leiden und Drangsale dieses Lebens zurück [5]), und diese — das ist der Hintergedanke, dem er sich nicht entwinden kann — tragen den Charakter der Strafe, weßhalb selbst Maria und die Heiligen den Tod als Strafe — der Erbsünde oder der persönlichen Sünde — erlitten haben [6]).

---

1) De indulgentiis cap. II: Quod si indulgentiae ante sexcentos annos fuissent prorsus ignoratae, non fuissent postea recipiendae.

2) L. c. cap. VI: Quod poenitentiae agendae condonatio a temporibus Apostolorum semper in Ecclesia fuerit.

3) Das Ereigniß mit dem Blutschänder in Corinth. 2. Cor. 2, 6. 7. 10. — Concil. Nic. can. 11. — S. Cypriani lib. 3 apostol. epist. 14. 15 sqq. — Concil. Lateran. IV. cap. 62 et a.

4) Certa igitur fide credendum est, sicut hactenus veri fideles crediderunt, per legitimas indulgentias ex causa pia et justa concessas, non tantum in terris poenitentiam relaxari, sed etiam in coelis peccata dimitti. L. c. cap. VII.

5) L. c. cap. III.

6) Prop. 73: Nemo praeter Christum est absque peccato originali. Hinc B. Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque ejus afflictiones in hac vita, sicut et aliorum justorum, fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis; cf. prop. 72. In der Apologie (opp. II. pag. 120) giebt er den hierauf bezüglichen Inhalt der Thesen, obgleich sie so in seinen Schriften nicht stehen, zu.

Wenn aber im Bußsacrament die Sünde nachgelassen wird, so bleibt noch übrig, daß durch Fasten, Almosen, Gebet und andere Bußwerke Gott für die erlassenen Sünden Genugthuung geleistet werde, um einem schrecklichen Gerichte zu entgehen.

Die Genugthuung nun, die wir zu leisten haben, besteht darin, daß wir die zukünftigen Strafen in diesem Leben durch Bußwerke abbüßen; die Genugthuung nämlich, die von der Kirche gefordert wird, ist nicht eine blos äußerliche, dem gesellschaftlichen Verbande der Gläubigen entsprechende und durch menschliche Auktorität hergestellte Disciplinarmaßregel; sondern sie ist göttlicher Anordnung, von Christus eingesetzt, und nothwendig zur Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden [1]).

Wir sehen, daß Baius dasjenige Thun des Sünders, welches die conditio sine qua non der Sündenvergebung ist und dieser vorausgeht, ebenso als Satisfaktionswerke faßt, wie die nach der Lossprechung begangenen Bußwerke. Er verkennt also den charakteristischen Unterschied zwischen Dispositionswerken und Werken des Gerechtfertigten. Er scheint den erstern dieselbe Kraft zuzuschreiben wie den letztern, thatsächlich aber verkürzt er die Kraft der letztern, um sie mit den Dispositionswerken auf die gleiche Linie zu stellen; denn weil die Gnade der Sündenvergebung uns ohne alles Verdienst zu Theil wird, so haben die Werke in keiner Weise eigentlichen satisfaktorischen Charakter.

Solche Werke wirken demnach in keiner andern Weise Nachlaß der Sündenstrafen, als die Nachlassung der Sünden selbst. So ist auch zu urtheilen über die Verdienste der Heiligen. Die Heiligen können ja für sich selbst und ihre eigenen Sünden nicht eigentlich Genugthuung leisten; um so weniger für uns.

Zur Erlangung der Sündenvergebung ist außer dem Blute

---

1) Haec igitur futuri saeculi poena si in hac vita dignis poenitentiae operibus redimatur, satisfactio est. Non enim externa tantum et politica disciplina et satisfactio humana auctoritate instituta, qua lapsi ecclesiae duntaxat satisfaciant et eam reddant de sua conversione certiorem, sicut haeretici fabulantur; sed divina et ad remissionem peccatorum quae post baptismum committuntur a Christo instituta et necessaria. L. c. cap. V.

Christi, welches allein der vollgiltige Preis für unsere Sündenschuld ist, nach dem Rathschlusse der göttlichen Barmherzigkeit von unserer Seite erforderlich der Glaube, die Buße, die Uebung guter Werke. Da aber unser Thun meist unzulänglich ist, nehmen wir fremde Verdienste bittweise zu Hilfe, nicht um das Blut Christi zu ersetzen, sondern um vermittelst der Liebesgemeinschaft unter den Gliedern der Kirche unser Unvermögen zu unterstützen, so daß wir um dieser fremden Verdienste willen gewürdigt werden, auf Grund des Blutes Christi Verzeihung der Sünden zu erlangen. Wollten wir behaupten, daß unser eigenes Thun einen satisfaktorischen Werth habe, so wären wir in einiger Beziehung unsere eigenen Erlöser. Wir können höchstens ein Werk vollbringen, mit Rücksicht auf welches wir durch göttlichen Rathschluß an der Genugthuung Christi participiren. So werden auch um der Verdienste der Heiligen willen nicht eigentlich unsre Sünden nachgelassen, obgleich sie uns vermöge der Liebesgemeinschaft der Barmherzigkeit Gottes empfehlen [1]).

Machen wir nun die Anwendung dieser Sätze auf die Lehre vom Ablaß. Dieser besteht darin, daß die Bußwerke, wodurch die Sündenstrafe abgetragen wird, aus einem rechtmäßigen Grunde von demjenigen, der die rechtmäßige Vollmacht dazu besitzt, ganz oder theilweise erlassen werden [2]). Es ist nun zunächst auch dies übersehen, daß der Ablaß nach der Uebung der Kirche nicht schlechthin ein Strafnachlaß ohne alle Gegenleistung ist; der Ablaß ist regelmäßig an gewisse genau vorgeschriebene Werke, Andachtsübungen u. s. w. geknüpft; der Grundgedanke des Ablasses ist offenbar der, daß gewisse an sich geringere Werke durch be-

1) Sicut enim nos, quando per eleemosynas aliaque poenitentiae opera Deo satisfacimus, non dignum precium Deo pro peccatis nostris offerimus, sicut quidam errantes autumant, nam alioqui essemus saltem aliqua ex parte nostri redemptores; sed aliquid facimus, cujus intuitu juxta propositum gratiae Dei satisfactionem Christi participamus; sic etiam per merita passionesque sanctorum non proprie redimuntur nostra delicta, sed communione charitatis nobis impartiuntur, ut digni simus, qui precio sanguinis Christi a peccatis liberemur. L. c. cap. VIII.

2) L. c. cap. V.

sondere Umstände, unter denen sie verrichtet werden, einen höhern Werth erlangen, um gewissermaßen als Compensation für schwerere Bußübungen gelten zu können. Diesen höhern Werth erhalten sie durch Vermittlung der Kirche, welche die Ablässe verkündet; man kann annehmen, daß sie als Akte besondern Gehorsams, besonderer Gottesverehrung oder auch als Akte besonderer Liebesgemeinschaft mit der Kirche eine ganz spezifische Dignität erlangen. Denn so erklärt es sich, daß z. B. ein Werk der Lebenden denjenigen zu gute kommen kann, welche aus diesem Leben schon geschieden und außer Stand sind, für sich etwas Verdienstliches zu wirken.

Doch ist dies nur erst die eine Seite des Ablasses; die Lehre vom Ablasse beruht auf der Annahme der opera supererogatoria Christi und der Heiligen und auf der realen Gemeinschaft der triumphirenden, streitenden, und leidenden Kirche. Daraus folgt, daß die Größe des Strafnachlasses nicht im Verhältniß zu der Größe der Leistung dessen, der den Ablaß gewinnt, stehen muß, weil der Ablaß zur freien Disposition des Verwalters des Gnadenschatzes steht; die Gegenleistung des Empfängers ist zwar conditio sine qua non; aber er erlangt Strafnachlaß nicht per modum meriti. So ist der Ablaß nicht blos Umwandlung der einen Leistung in die andere, sondern wahrhaft Indulgenz, nur nicht eine ganz unmotivirte Indulgenz. Baius aber kennt keine opera supererogatoria [1]) und kennt nicht den Werth der aus der realen Menschheit Christi fließenden und in der Kirche niedergelegten Verdienste Christi; und der Ablaß hat demnach keine wesentlich andere Bedeutung als das Gebet und die Fürbitte der Heiligen für uns und der Menschen für einander.

---

1) Weil auch die Gerechten bis zum Tode für ihre eigenen Sünden zu büßen haben prop. 72. 59. Wenn prop. 60 so formulirt ist: Per passiones Sanctorum in indulgentiis communicatas non proprie redimuntur nostra delicta; sed per communionem charitatis nobis eorum passiones impertiuntur, ut digni simus qui, pretio sanguinis Christi a poenis pro peccatis debitis liberemur, so ist die Censur der ersten Hälfte des Satzes unverständlich, so lange man nicht weiß, daß Baius dem Ablaß die Fähigkeit zuschreiben will: ut redimantur nostra delicta.

4. Das Purgatorium.

Der Traktat über das Gebet für die Abgestorbenen ist wie der über die Ablässe im J. 1566 zu Löwen herausgegeben worden und bildet den Schluß von Baius' Schriften der ersten Periode. Derselbe will gegenüber den häretischen Einwürfen gegen die Lehre vom Purgatorium einige der wichtigsten und einer Aufhellung bedürftigsten Punkte darstellen und erklären.

Der Glaube, daß man für die Verstorbenen beten solle, hat nicht erst mit der christlichen Offenbarung seinen Anfang genommen. Wo immer gläubige Seelen in Hoffnung auf die Auferstehung den einen Gott Himmels und der Erde wahrhaft verehrt haben, hat man für die Abgestorbenen gebetet und Opfer dargebracht [1]). Wollte man auch die maccabäischen Bücher nur als geschichtliche Zeugnisse gelten lassen, so würde doch die Tradition des jüdischen Volkes, welche jetzt noch besteht und in Uebung ist, beweisen, daß die Häretiker, welche den heilsamen Gebrauch verwerfen, die Juden an Glaubenslosigkeit noch überbieten.

Dieser so alte und ehrwürdige Glaube findet sich aber auch in den von den Protestanten mit uns gemeinsam als canonisch angesehenen Büchern. Man kann zugeben, daß die h. Schrift nicht positiv von einem Feuer und von Martern redet, wenn von dem Zustand jener Seelen die Rede ist, welche auch im Jenseits noch des Erbarmens bedürftig sind [2]); aber jedenfalls setzt dieses Bedürfniß der misericordia einen Zustand der Noth, miseria voraus, und wenn man sich darunter auch nur im Allgemeinen, wie die Griechen auf dem Concil von Florenz zugegeben haben, einen Ort oder Zustand der Schmerzen und der Finsternisse vor-

1) De oratione pro defunctis, cap. I.

2) 2. Tim. 1, 16—18. Diese Stelle, in welcher der Apostel dem Onesiphorus, der ihm große Liebesdienste erwiesen, Barmherzigkeit vom Herrn erfleht für den Tag der Vergeltung (εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ), kann zwar ungezwungen als Belegstelle für die Lehre vom Purgatorium angenommen werden (Estius); wird aber doch nicht allgemein als solche angesehen. L. Redner (das Fegfeuer. Eine historisch-dogmatische Abhandlung. Regensburg 1856) berücksichtigt sie gar nicht.

stellt. Dabei bleibt immer bestehen, daß wir durch unsre Gebete ihnen zu Hilfe kommen können [1]). Der Glaube daran ist so deutlich in die Uebung der Kirche, in ihren Cultus übergegangen und darin ausgeprägt, daß man denjenigen, der daran zweifelt, nicht so fast mehr für einen Häretiker, als für einen blinden, blöden Thoren halten möchte. Eine Discussion aber kann nur darüber stattfinden, welcher Art die an den abgeschiedenen Seelen sich vollziehende Reinigung zu denken sei.

Es hängt nun aber die Lehre vom Purgatorium auf das Innigste mit der Lehre von der Rechtfertigung zusammen; und so wenig Bains im Sinne haben kann, an der anerkannten kirchlichen Lehre und Uebung zu rütteln oder vorbeizugehen, so wird er doch gerade nur so weit die Lehre vom Fegfeuer erläutern und begründen können, als sich seine Rechtfertigungslehre vor den reformatorischen Consequenzen zu sichern vermag.

Im Einzelnen kommt es auf folgende Punkte an. 1) Die Rechtfertigung vollzieht sich nach kirchlicher Lehre nicht ohne Mitwirkung des Menschen, welche eine mehr oder weniger vollkommene sein kann; der Stand der Gerechtigkeit ist ein innerlicher, dem Menschen eigener; und die Gerechtigkeit darum einer Zunahme und Abnahme fähig. Während durch jede Todsünde der Stand der Gerechtigkeit verloren wird, kann derselbe zwar mit der läßlichen Sünde bestehen; aber da es dem Menschen mit Gottes Gnade möglich ist, das ganze Gesetz zu erfüllen und sich mehr und mehr zu heiligen, so besteht für ihn auch die Pflicht und die Nothwendigkeit, sich durch fortgesetzte Uebung und Läuterung mehr und mehr von den auch nach der Rechtfertigung noch zurückbleibenden sündhaften Neigungen und Dispositionen (was die Theologen öfters mit dem Ausdruck reliquiae peccatorum bezeichnen) zu reinigen, ehe er zur seligen Anschauung Gottes in den Himmel, in den nichts Unreines eingehen kann, zu gelangen fähig ist.

Bains selbst nun drückt seine Rechtfertigungstheorie kurz so aus: Gott reinigt von sich aus den Willen der Gläubigen inner-

1) De orat. pro def. cap. III.

lich von dem Akt der Sünde, d. h. er bewirkt, daß die Sünde nicht mehr thatsächlich vorhanden ist, daß das sündige Thun aufhört; sodann befreit er sie durch die Priester als die Verwalter der Sacramente von der Schuld oder der Strafsälligkeit [1]). Wenn nun folgerichtig Gottes Gnade durch ihre überwiegende Gewalt das Gute im Menschen wirkt, so erscheint des Menschen Gerechtigkeit nur insofern stets unvollkommen, daß die Sündenwurzel, die Concupiscenz oder Erbsünde, noch nachwirkt, daß aber die Handlungen, welche als natürliche Früchte dieser Erbsünde zu Tage treten, jetzt nicht mehr als sündhaft angerechnet werden, weil für die Erbsünde selbst der Mensch nicht mehr verantwortlich gemacht wird. Dadurch müßte sich herausstellen, daß weder ein actus der Sünde noch ein reatus mehr im Gerechtfertigten vorhanden ist; daß dagegen Jeder, der mit Willen (nicht blos in naturnothwendiger Folge der Concupiscenz) sündigt, nicht gerechtfertigt und somit der ewigen Strafe verfallen ist. Dessenungeachtet nähert er sich dem kirchlichen Ausdruck, indem er zwischen tödtlichen und läßlichen Sünden unterscheidet [2]), welch letztere durch gute Werke Verzeihung erlangen können und von denen die Seele im Jenseits gereinigt werden kann. Durch solche läßliche Sünde werde ein reatus begründet, und auf diesen beziehe sich zunächst die läuternde Pein des Fegfeuers; die Frage, meint er, könne nur die sein, ob es auch von dem actus der Sünde und von den bösen Begierden eine Läuterung nach diesem Leben gebe; oder ob die noch anhaftenden bösen Neigungen durch Krankheit und die Bitterkeit des Todes zugleich mit dem Aufhören des Leibeslebens getilgt werden.

Baius giebt selbst keine Antwort auf diese Frage und zeigt

---

1) Deus enim per semetipsum intus voluntates fidelium ab actu peccati purificat, et per eos, quibus dictum est: Quorum remiseritis peccata, remittentur eis; etiam eos a reatu liberat. L. c. cap. IV. Prop. 56—58.

2) Obwohl er diesen Unterschied nicht begründen kann; peccata venialia sind ihm solche: quae fidelibus secundum veniam permittuntur; l. c. cap. V. Sünden aber, welche gestattet werden, können keine Strafe, höchstens eine Läuterung erfordern.

damit deutlich genug, daß er über seine irrthümlichen Grundlehren nicht hinwegkommt. Wenn nämlich das Böse nicht so fast im Willen, als in der Natur wohnt und speziell nur in der fleischlichen Begierlichkeit zum Ausdruck kommt, so bedarf es nur der Trennung der Seele aus den Fesseln des natürlichen, leiblichen Daseins, um von allem bösen Begehren, von aller Anhänglichkeit an die sinnlichen Güter frei zu sein.

Soweit will freilich Baius nicht gehen, daß er die Sünde nur in die Leibesnatur verlegt; denn sonst würde auch der Verdammte, so lange die Trennung der Seele vom Leibe währt, aufhören, bösen Willens zu sein; was wir hier zu beweisen haben, ist überhaupt nur dieses, daß eine falsche Grundanschauung vom Wesen der Sünde und der Rechtfertigung, so wenig consequent sie auch ausgeprägt werden kann, ohne der Häresie zu verfallen, doch jedem einzelnen Lehrpunkt die Signatur des Irrthums und der Unklarheit aufdrückt.

2) Wird aber das Purgatorium als ein Ort der Strafe für jene Sünden, für welche im Erdenleben nicht völlige Genugthuung geleistet worden, betrachtet, so wissen wir, daß Baius allerdings von zeitlichen Strafen redet und von einer Genugthuung, die der Mensch zu leisten hat, ohne damit den Werth der Genugthuung Christi zu schmälern. Aber so wenig in seinem System der Unterschied zwischen tödtlichen und läßlichen Sünden begründet ist [1]), ebensowenig läßt sich begreifen, wie demjenigen, der wahrhaft gerechtfertigt ist und dem aus diesem Grunde die Concupiscenz nicht mehr zur Sünde angerechnet wird, über die natürlichen und providentiellen Beschwerden des leiblichen Lebens und Todes hinaus noch Sündenstrafen bestimmt sein sollen; man möchte fast zu der Vermuthung kommen, Baius lasse die Rechtfertigung selbst erst im jenseitigen Leben sich vollziehen; diese Annahme liegt nicht ferne, da ja nach seiner Ansicht die Rechtfertigung innerhalb des Zeitlebens niemals vollkommen eintritt und besteht; während die Kirchenlehre zwar von der Gerechtigkeit

1) Cf. prop. 20: Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam.

sagt, daß sie eines Wachsthums fähig sei und thatsächlich bei den Wenigsten in dem Erdenleben absolut vollkommen sei, dagegen von der Rechtfertigung behauptet, daß sie in einem Moment, nämlich beim würdigen Empfang des Sacraments eintrete, und daß auf Grund derselben der Mensch nicht nur gerecht heiße, sondern auch wahrhaft gerecht sei.

Würde aber auch hierin die Bay'sche Darstellung sich nicht so weit von der kirchlichen Lehre entfernen, so müßte doch seine Theorie von der Genugthuung wieder einen Schatten werfen auf seine Lehre vom Purgatorium. Da nämlich die Genugthuungswerke keinen höhern Werth haben als die vor der Rechtfertigung geübten Dispositionswerke, und da sie demnach keinen eigentlich satisfaktorischen Charakter haben [1]), so ist auch der Werth der Intercession der Lebenden für die Abgeschiedenen von sehr zweifelhafter Bedeutung.

Die Gebete u. s. w. der Gläubigen bringen den Verstorbenen Erleichterung. Aber wie? Verstößt diese Lehre nicht gegen den Satz, daß Gott jedem nach seinen (eigenen) Werken vergilt? Keineswegs. Denn gerade auf diese eigenen Werke kommt es an, ob die Verstorbenen würdig befunden werden, daß die Gebete der Gläubigen (der Kirche) ihnen zu gut kommen [2]). Denn diejenigen, welche bis zum Ende dieses Leibeslebens Christgläubige gewesen sind, haben durch diese ihre Beharrlichkeit verdient, daß ihnen wegen der Gemeinschaft der Glieder Christi das Opfer des Altars und die Barmherzigkeit der Gläubigen zum Nutzen sind, falls sie dessen noch bedürfen [3]). Wie in einem Staate schon in bloßen Rechtssachen die Bürger oder die Theilnehmer an den bürgerlichen Privilegien anders gerichtet werden, als die, welche solchen Privilegiums sich nicht erfreuen, so wird auch im künftigen

1) Prop. 59.

2) Resp.: quod fideles in hac vita per corpus eo tempore, quo in corpore vixerunt, meritum omne comparaverunt, quo possunt post hanc vitam relevari; non enim omnibus prosunt, quae pro defunctis commendandis frequentat Ecclesia, sed eis, qui cum viverent, ut haec sibi postea prodesse possent, meruerunt. De orat. pro def. cap. V.

3) Ibid.

Leben, wo nur gerechte Vergeltung ist, die Heiligen, die im Leben selbst Barmherzigkeit geübt, ein milderes Gericht erwarten, als die Unfrommen. Denn die Heiligen werden, Dank ihrem fromm vollendeten Leben, nach gerechtem Gerichte Gottes auch noch aus den Gebeten Anderer Nutzen schöpfen. Diejenigen aber, die in Ungerechtigkeit geendet haben, werden als Unwürdige weder aus den Gebeten und Werken Anderer, noch aus ihren eigenen guten Leistungen Vortheil ziehen [1]).

Wir haben diese Ausführung fast wörtlich gegeben, um die eigenthümliche Mischung von Wahrem und Falschem hervortreten zu lassen. Wahr ist, daß unsre Gebete u. s. w. den Verstorbenen nur nach besonderer Disposition Gottes, welche allerdings nach der Würdigkeit der Seelen sich richten mag, nützlich sind; wird dieser Gedanke aber so sehr premirt, wie Baius es thut, so hat sowohl das satisfaktorische Thun des Einzelnen in Gebeten, Opfern u. dgl., als auch die Intercession *für* den Einzelnen keinen Sinn mehr, und ganz besonders muß man dann aufhören, von Ablässen, die den Verstorbenen zugewendet werden, zu reden; denn der Ablaß beruht wesentlich darauf, daß sowohl das Werk dessen, der den Ablaß gewinnt, als die opera supererogatoria, aus deren Reichthum die Indulgenz geschöpft wird, satisfaktorischen Werth haben.

Eine eigenthümliche Schwierigkeit wurde in die Lehre vom Purgatorium gebracht durch die Frage, ob der Unterschied zwischen tödtlichen und läßlichen Sünden auf dem verschiedenen Charakter der Handlungen selbst beruhe, oder allein durch Gottes freie Barmherzigkeit hergestellt werde. Entsprechend jener nominalistischen Auffassung, daß der Unterschied zwischen Gut und Bös in der freien Anordnung Gottes seinen Grund habe, und

---

1) Nam Sancti merito vitae, quam in hoc saeculo sancte consummarunt, justo Dei judicio etiam ex aliorum precibus fructum consequentur; ut enim hoc, quod impenditur, possit eis prodesse post corpus, inquit Augustinus, in ea vita acquisitum est, quam gesserunt in corpore; iniqui vero, qui vitam hanc praesentem in injustitia consummarunt, indigni judicabuntur, non tantum qui alienis precibus et operibus bonis, sed etiam qui propriis bonis adjuventur. Ibid.

daß Gott, was er verboten hat, auch erlauben könnte, haben auch einige dem Nominalismus zugewendete Theologen, wie Gerson, angenommen, Gott könnte auch diejenige Sünde, die nach der nun einmal bestehenden Ordnung als läßliche gilt, mit dem ewigen Tode bestrafen. Daraus haben Einige geschlossen, die Seelen im Purgatorium seien ihrer Seligkeit nicht gewiß, weil die ihnen noch anhaftende Sünde an und für sich schwerer Art sei und sie keine Versicherung haben, daß Gott sie nicht nach der ganzen Strenge seiner Gerechtigkeit strafe [1]). Bains geht ganz auf diesen Gedanken ein [2]); wenn man ihn beim Wort nimmt, kommt es lediglich darauf an, daß der Mensch im Glauben an Christus und somit als Glied der Kirche stirbt, ob die ihm noch anhaftenden Sünden ewig oder nur zeitlich bestraft, beziehungsweise verziehen werden. Um der Mitgliedschaft der Kirche willen wird er milder beurtheilt, wie der Bürger einer Stadt auf Grund gewisser Privilegien gnädiger gerichtet wird, als der Fremde [3]). In diesem Sinne also ist es gemeint, wenn gelehrt wird, die Gebete der Kirche, die Almosen der Gläubigen kommen den Verstorbenen zu Hilfe.

---

1) So Dionysius der Karthäuser; der Bischof Fisher von Rochester hält diese Ansicht wenigstens für möglich. Bellarmini de Purgat. lib. II. cap. 4. Pallav. l. c. lib. I. cap. 8.

2) De merit. oper. lib. II. cap. VIII: Utrum peccata, quae dicuntur venialia, natura sua talia sint, an tantum divina misericordia.

3) Ad id, quod pro opinione contraria dicitur: Deum in futuro saeculo (ubi etiam leviorum peccatorum datur remissio) reddere unicuique secundum opera sua, videtur respondendum: id quidem verum esse, sed eos qui hic sancte conversati sunt, et in Christi corpore usque in finem mortalis vitae hujus fideliter permanserunt, hoc etiam suis bonis operibus, justo Dei judicio, meruisse, ut ad quorundam peccatorum veniam (quae tamen alioqui mortem inferrent) posset eis sanguis Jesu Christi cum orationibus Sanctorum in futuro saeculo imo etiam in extremo judicio suffragari. . . . . sunt enim pene singularum societatum certa quaedam privilegia, quibus non ob aliud gaudere debemus, quam quod ejusmodi societatibus inseri meruimus. Non igitur tam ex propriis meritis, quam ex societate vitis in futuro saeculo justo Dei judicio Sanctis datur leviorum peccatorum remissio. Ibid.

5. Das Opfer in der Kirche.

Aus der Schrift „über das Opfer" wurde nur ein Satz als irrthümlich ausgezogen: prop. 45: Sacrificium Missae non alia ratione est sacrificium, quam generali illa, qua omne opus, quod fit, ut sancta societate Deo homo adhaereat. Es war gewagt, diesen Satz aus der Schrift herauszulesen; er steht nicht darin; Baius scheint in der ganzen Schrift das gerade Gegentheil zu beweisen. Nicht ohne Bitterkeit beklagt er sich in der Apologie und meint, wenn es erlaubt wäre, auf solche Weise dem Nächsten eine Häresie anzudichten, so wäre es leicht, Viele zu Häretikern zu machen [1]). Als man ihm bei einer Disputation a. 1568 vorwarf, daß er noch nicht von jener These zurückgekommen sei, entspann sich eine briefliche Controverse über das Meßopfer zwischen ihm und seinen Gegnern Cunerus Petri und Josse Ravesteyn, worin er nachzuweisen sucht, daß er niemals jene Auffassung getheilt habe und erklärt, daß er sie für unbedingt häretisch halte [2]).

Dessen ungeachtet behält der Collektor Recht, der scharfsinnig genug war, der Sache auf den tiefsten Grund zu schauen. Die logische Berechtigung seines Verfahrens ist unschwer darzuthun. Der allgemeine Begriff des Opfers ist nach Baius dieser, daß eine Handlung vollzogen wird speziell um Gottes willen, um eine religiöse Gemeinschaft mit ihm herzustellen [3]). Unter diesen allgemeinen Begriff werden sofort zwei Gattungen von Opfern subsumirt. Es giebt Handlungen, die an und für sich Gott wohlgefällig sind, und dadurch, daß sie direkt auf Gott bezogen werden oder um Gottes willen geschehen, wahrhafte Opfer werden, während sie dann keine Opfer im eigentlichen Sinne sind, wenn sie in erster Linie auf ein untergeordnetes Ziel tendiren. Dazu gehören alle

---

1) Opp. II. pag. 104.

2) Opp. I. pag. 168 seqq.

3) Sacrificium definit Augustinus omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaereatur Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus. De sacrif. cap. II.

Tugendhandlungen, welche den Charakter des Opfers annehmen können. Auf diese Weise kann der Mensch in unzähligen Akten Opfer darbringen und sich selbst mit Leib und Seele zum gottgefälligen Opfer bereiten [1]).

Die zweite Art von Opfern aber sind die typischen; das sind Handlungen, welche deßwegen Gott angenehm sind und den Charakter des Opfers annehmen, weil sie sinnbildlich sich auf eine andere Handlung, welche an und für sich ein Opfer ist, beziehen [2]). So war die Schlachtung eines Lammes oder Stieres nicht an und für sich, sondern erst dadurch, daß sie auf die Opfer des neuen Bundes und besonders auf das Kreuzesopfer Bezug hatte, ein gottgefälliges Werk. So ist nun auch das tägliche Opfer der Kirche anzusehen, welches immerdar dargebracht wird zur Erinnerung und Danksagung für eine so große Wohlthat (das Kreuzesopfer) [3]).

Aus dieser Auseinandersetzung sind nun folgende Punkte zu bemerken. Fürs Erste sind die sogenannten typischen Opfer, wozu das Meßopfer gehört, erst in entfernterer Weise Opfer zu nennen; denn sie gewinnen ja ihre Bedeutung erst durch ihre Beziehung, ihre Aehnlichkeit *mit* und ihre Erinnerung *an* eine andere Handlung, welche wahrhaft Opfer ist. Zweitens: eine solche Handlung, welche wahrhaft Opfer ist, ist vorzüglich der Kreuzestod Christi; aber nicht dieser allein; neben ihm stehen

---

1) Itaque ipse totus homo Dei nomine consecratus et Deo devotus, cum mundo moritur ut Deo vivat, et secundum corpus et secundum animam acceptissimum Deo sacrificium est. L. c. cap. III.

2) Aliae vero sunt actiones typicae, quae ob id potissimum Deo acceptae sunt et sacrificii rationem induunt, quia ad aliud quippiam significando referuntur, quod secundum se sacrificium est. Ibid.

3) Non enim secundum se unquam Deo accepta fuit hirci, vituli aut bovis immolatio, sed hoc solum nomine, quia his actionibus et rebus figurabantur ea sacrificia, quae a filiis novi testamenti requirit Deus, et praecipue futurum crucis sacrificium, cujus apud fideles omnes tam jugis esse debet memoria, ut vel ob hanc etiam tempore novi testamenti institutum sit a Christo quotidianum Ecclesiae sacrificium, quod in hujus tanti beneficii memoriam et gratiarum actionem semper offeratur. Ibid.

ea sacrificia, quae a filiis novi testamenti requirit Deus; welches sind diese Opferhandlungen? Nicht das Meßopfer, denn dieses gehört ja zu den typischen Opfern [1]); es sind also jene Handlungen im Allgemeinen, quibus agitur, ut sancta societate inhaereatur Deo; und der Kreuzestod Christi ist auch nur in dieser Beziehung ein Opfer, wie es die guten Handlungen der Menschen sind, die direkt um Gottes willen geschehen. Endlich drittens hebt Bains am Meßopfer nur die eine Seite hervor, nämlich nur dasjenige, wodurch die Gläubigen am Opfer sich betheiligen; die Erinnerung an den Opfertod Christi, die Danksagung dafür, die Darbringung einer Gabe und Vernichtung derselben (durch Wandlung und Communion) [2]); dagegen die andere Seite des eucharistischen Opfers, wornach Christus selbst sich auf unblutige Weise opfert und wornach das Meßopfer identisch ist mit dem Kreuzesopfer, das opus operatum, welches im Meßopfer perennirt, ist gar nicht berücksichtigt; das Opfer ist demnach ganz nur als menschliche Handlung betrachtet; und es steht ihm auf gleicher Linie mit dem Gebet, dem Sacramentsempfang, den guten Werken.

Wenn Augustinus und Andere, z. B. Gabriel Biel, auf welche Bains sich beruft, solche Handlungen: quae aguntur, ut sancta societate inhaereatur Deo, Opfer nennen, so ist das der allgemeinere, weitere Begriff von Opfer, dem gegenüber das Meßopfer in engerer, concreter und darum richtigerer Weise Opfer ist. Bei Bains dagegen verhält sich das Meßopfer zu den übrigen Opferhandlungen nicht wie das Concrete zum Abstrakten, oder wie das eigentlich so zu nennende Opfer zum uneigentlichen, sondern wie die species zum genus; mit andern Worten: nicht die übrigen Akte können Opfer heißen, weil sie etwas mit dem eigentlichen Opfer Gemeinsames und Aehnliches haben; sondern das Meßopfer ist nur eine der verschiedenen Arten, auf welche der Mensch Gott Opfergaben darbringt; und prop. 45 drückt also wirklich die innerste Consequenz des Bay'schen Gedankens aus.

---

1) L. c. cap. V.
2) L. c. cap. X.

So schwierig auch die diesfallsigen Ausführungen zu entwirren sind, und so sehr sie durch die hergebrachte kirchliche Anschauung und Ausdrucksweise beeinflußt werden, so stehen sie doch ganz eng im Zusammenhang mit dem ganzen System; und anstatt eines längern Referats über den Briefwechsel de Sacrificio Missae, der nach Art solcher persönlicher Auseinandersetzungen über Worterklärungen nie zum tiefsten und entscheidendsten Punkte kommt, sollen hier nur noch die tiefern Beziehungen der Bay'schen Lehre zu seinem ganzen System bemerklich gemacht werden.

Bains erfaßt im Meßopfer nur das Thun des Menschen; das Werk des Gottmenschen [1]), das opus operatum ist im Opfer wie im Sacrament nirgends zur Anerkennung gebracht. Wir wissen aber auch, daß die Bay'sche Rechtfertigungslehre so wenig als die lutherische das opus operatum und den Begriff der Kirche zum Rechte kommen läßt; es herrscht, wie überall, der Subjectivismus vor.

Zwar wird dem Meßopfer auch eine objective Wirkung zugeschrieben; es nützt nicht nur denen, die es darbringen, sondern auch denen, für welche es dargebracht wird; es nützt den letztern auch dann, wenn der Darbringer persönlich keine Frucht oder sogar wegen seiner Unwürdigkeit Schaden daraus zieht. Aber dies wird nicht daraus abgeleitet, daß das Opfer einen realen, in ihm selbst liegenden Werth, ex opere operato, hat, sondern einfach daraus, daß Gott durch die Institution dieses Opfers seinen Willen kundgegeben hat, gerade diese Art von Gottesverehrung wohlgefällig anzunehmen und um ihretwillen Sünden nachzulassen, wobei freilich die sanctitas rei, d. h. der Umstand, daß die Opfergaben zugleich Fleisch und Blut Christi sind, auch in Anbetracht kommt [2]).

---

1) Cf. S. Thom. S. Theol. p. III. qu. 22. art. 3; darnach ist Christus Priester, nicht sofern er Gott, sondern sofern er Mensch ist; aber allerdings die Menschheit in der hypostatischen Union mit der Gottheit gedacht. Für die Bedeutung des Werkes Christi als des Gottmenschen hat Bains kein Verständniß.

2) L. c. cap. IV. Der Schluß des Kapitels lautet: Sacerdos, inquit (liber Levit. cap. 4), non addit: devotus aut indevotus. Nec mirum,

Ueber die Wirkung des Meßopfers für den Einzelnen finden wir Bemerkungen, welche fast unwillkührlich an die Calvin'sche Lehre von der Communion erinnern, obgleich sie auch eine bessere Deutung zulassen. Das Meßopfer wird dargebracht für Alle, für welche Christus am Kreuze sich opferte, nämlich für alle Auserwählten oder für die, welche wir für Auserwählte halten, Lebendige und Todte; für Alle, von denen wir hoffen können, daß sie einstens mit der Heerde Christi sich vereinigen werden [1]). Es ist demnach immer und Allen wirksam, deren Gott sich zu erbarmen von Ewigkeit beschlossen hat [2]).

Was wir aber hauptsächlich betonen müssen, ist die Identification des eucharistischen Opfers mit den Sacramenten [3]); dasselbe ist eben eines der Sacramente, obgleich es einige Momente in sich faßt, welche dessen Vorzug vor den übrigen Sacramenten ausmachen. Diese Momente sind: 1) daß es speziell als Erinnerungsfeier an das Kreuzesopfer eingesetzt ist; 2) daß es allein die heiligste Hostie enthält; 3) daß es unter allen Sacramenten in seiner Wirkung dem Kreuzesopfer am ähnlichsten ist; endlich 4) kann die Vollziehung dieses Sacraments speciell Opfer genannt werden, weil es zugleich jenes Opfer sinnbildet, in welchem die ganze Gemeinschaft der Heiligen durch den Hohepriester Gott dargestellt wird [4]).

Diese Momente sind ganz geeignet, die Erhabenheit des

---

nam sacramenta non a ministri pietate, sed instituentis ordinatione et suscipientis fide virtutem suam sortiuntur, sicut in baptismo et sacramentis aliis manifestissimum est. Man bemerke diese Identification des Opfers mit den Sacramenten.

1) L. c. cap. XII.

2) De ipso quotidiano sacrificio sentiendum est, quod a sacerdotibus oblatum pro iis causis et personis sit efficax, quarum Deus miserere decrevit ... Nullo modo ambigere debemus, quin in omnibus causis et personis quotidie sortiatur effectum, quibus Deus secundum ordinem aeternae suae dispositionis per ipsum sacrificium decrevit subvenire. L. c. cap. XIII.

3) L. c. cap. VI. trägt die Ueberschrift: Cur sacrae Eucharistiae confectio prae ceteris sacramentis peculialiter sacrificium appelletur.

4) Ibid.

Sacramentes der Eucharistie über die übrigen Sacramente zu bezeichnen; aber das Opfer als solches in seinem wahrhaft sühnenden Charakter [1]), wodurch uns die Frucht des Erlösungstodes Christi mitgetheilt wird [2]), tritt nirgends bestimmt hervor.

Tritt aber das eucharistische Opfer auf die Stufe der Sacramente zurück — und dies ist um so evidenter, als es ja nur als Handlung des Menschen als Opfernden in Betracht kommt — so wird es im Bay'schen System sich ebenso verkümmert darstellen, wie die Sacramente selbst, und wir können auf dasjenige verweisen, was über die Sacramente gesagt ist.

1) Conc. Trident. Sess. XXII. cap. 2.
2) Cf. S. Thom. S. Theol. III. qu. 83. art. 1.

Anhang I.

Censura

Facultatis theologicae Parisiensis,

in octodecim sententias Michaelis Baii.

Tenor propositionum cum censuris ad eosdem:

I. Liberum arbitrium hominis non habet potestatem ad opposita; nec illi convenit ea potestas ex ipsius naturali et intrinseca ratione. *Censura:* Prima pars hujus propositionis est haeretica: secunda est falsa et morali philosophiae adversa.

II. Libertas et necessitas eidem conveniunt respectu ejusdem: et sola violentia repugnat libertati naturali. *Cens.:* Hujus propositionis prima pars includit contradictionem et est haeretica: secunda est falsa.

III. Liberum arbitrium ex sua ratione intrinseca non habet, ut ex se, de se et per se efficiat actum liberum. *Cens.:* Haec propositio est falsa, erronea et perniciosa.

IV. Liberum arbitrium ex se non potest nisi peccare: et omne opus liberi arbitrii sibi admissi est peccatum mortale aut veniale. *Cens.:* Haec propositio utraque sui parte est haeretica.

V. Homo faciendo quod in se est, peccat: et non potest non peccare, faciendo quod in se est. *Cens.:* Tota haec propositio est haeretica.

VI. Posse peccare non est de ratione liberi arbitrii hominis; nec hujusmodi peccandi facultas homini a Deo

data est. *Cens.:* Hujus propositionis prima pars est falsa: et secunda haeretica.

VII. Liberum arbitrium hominis non potest absque speciali gratia Dei vitare peccatum: unde fit, ut omne opus hominis pure infidelis, sit peccatum. *Cens.:* Hujus propositionis secunda est falsa et male ex priore infertur.

VIII. Liberum arbitrium libere vult quicquid sponte, seu voluntate vult: ita ut quod libere vult, idem necessario velit. *Cens.:* Hujus propositionis secunda pars implicat contradictionem et est haeretica.

IX. Haereticus et Schismaticus, et homo non pure infidelis, meretur quandoque de condigno vitam aeternam. *Cens.:* Haec propositio est plane haeretica.

X. Homo existens in peccato mortali, sive ejus reatu ad aeternam mortem, habet in se caritatem. *Cens.:* Haec propositio est haeretica.

XI. Per contritionem non adhibito realiter sacramento Baptismi vel poenitentiae, non dimittitur peccatum extra casum martyrii aut necessitatis. *Cens.:* Haec propositio est haeretica.

XII. Peccator si faciat quod mandatur per contritionem, et confessionem factam sacerdoti, non remittitur illi peccatum, nisi sacerdos absolvat, etiamsi per malitiam et absque ratione sacerdos illi deneget absolutionem. *Cens.:* Haec propositio est haeretica.

XIII. Non sine Pelagiano errore admitti potest ante primam justificationem in homine, aliquis liberi arbitrii usus bonus: et qui se praeparat ad eam, peccat, ut is qui pessime utitur suis bonis naturalibus: nam ante eam omnia opera hominis sunt peccata damnatione digna. *Cens.:* Haec propositio pro omnibus suis partibus est haeretica.

XIV. Non datur gratia nisi reluctanti, proinde nec prima justificatio; quia justificatio est ipsa fides: fides enim est qua ex impio quis fit justus. *Cens.:* Hujus propositionis duae partes sunt haereticae et tertia est falsa.

XV. Homo necessario peccat etiam damnabiliter in

aliqua specie peccati; et actus in quem necessario fertur, est illi peccatum: quare ut libere feratur in actum, non est condicio necessaria ad peccandum. *Cens.:* Haec propositio est haeretica pro omnibus partibus.

XVI. Nemo propter Christum est absque peccato originali: hinc Beata Virgo mortua est propter peccatum quod contraxerat ex Adam: omnesque ejus afflictiones in hac vita, sicut et aliorum justorum, sunt ultiones peccati originalis vel actualis. Unde et Job passus est et omnes Martyres propter sua peccata. *Cens.:* Haec propositio pro omnibus suis partibus est haeretica, et Beatae Mariae Sanctisque omnibus injuriosa.

XVII. Omnia in gloriam Dei facite: et, dico vobis non resistere malo: haec sunt simpliciter ut praecepta accipienda. *Cens.:* Hujus propositionis posterior pars est falsa.

XVIII. Omne opus bonum est meritorium vitae aeternae: quod si aliquod remuneretur temporaliter tamen non dignum vita aeterna, illud malum est, quia nullum est opus meritorium, nisi aeternae vitae. *Cens.:* Haec propositio tota repugnat Sacrae Scripturae.

Anhang II.

Bulla Pii V. „Ex omnibus afflictionibus."

Pius Episcopus Servus Servorum Dei ad futuram rei memoriam. Ex omnibus afflictionibus quas in hoc loco a Domino constituti tam luctuoso tempore sustinemus, ille animum nostrum praecipue excruciat dolor, quod Religio Christiana tantis jam pridem turbinibus agitata, novis quotidie propositis opinionibus conflictetur, Christique populus antiqui hostis suggestione dissectus in alios atque alios errores passim et promiscue deferatur. Quantum vero ad nos attinet totis viribus conamur, ut illi simulatque prosiliunt, penitus opprimantur; magno etenim moerore affici-

mur, quod plerique spectatae alioquin probitatis et doctrinae, in varias sententias offensionis et periculi plenas cum verbo tum scriptis prorumpunt deque eis etiam in Scholis invicem controversantur, cujusmodi sunt sequentes.

1. Nec angeli, nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia.

2. Sicut opus malum ex natura sua est mortis aeternae meritorium, sic bonum opus ex natura sua est vitae aeternae meritorium.

3. Et bonis angelis, et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae, felicitas esset merces, et non gratia.

4. Vita aeterna homini integro et angelo promissa fuit intuitu bonorum operum, et bona opera ex lege naturae ad illam consequendam per se sufficiunt.

5. In promissione facta angelo et primo homini continetur naturalis justitiae constitutio, qua pro bonis operibus sine alio respectu vita aeterna justis promittitur.

6. Naturali lege constitutum fuit homini, ut, si in obedientia perseveraret, ad eam vitam pertransiret, in qua mori non posset.

7. Primi hominis integri merita fuerunt primae creationis munera; sed juxta modum loquendi Scripturae sacrae non recte vocantur gratia; quo fit, ut tantum merita, non etiam gratia, debeant nuncupari.

8. In redemptis per gratiam Christi nullum inveniri potest bonum meritum, quod non sit gratis indigno collatum.

9. Dona concessa homini integro et angelo, forsitan non improbanda ratione, possunt dici gratia; sed quia, secundum usum sacrae Scripturae, nomine gratiae ea tantum munera intelliguntur, quae per Jesum Christum male merentibus et indignis conferuntur, ideo neque merita, neque merces, quae illis redditur, gratia dici debet.

10. Solutio poenae temporalis, quae peccato dimisso saepe manet, et corporis resurrectio proprie non nisi meritis Christi adscribenda est.

11. Quod pie et juste in hac vita mortali usque in finem vitae conversati vitam consequimur aeternam, id non proprie gratiae Dei, sed ordinationi naturali statim initio creationis constitutae justo Dei judicio deputandum est; neque in hac retributione bonorum ad Christi meritum respicitur, sed tantum ad primam institutionem generis humani, in qua lege naturali constitutum est, ut justo Dei judicio obedientiae mandatorum vita aeterna reddatur.

12. Pelagii sententia est: opus bonum, citra gratiam adoptionis factum, non est regni coelestis meritorium.

13. Opera bona, a filiis adoptionis facta, non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiant per spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum eo quod sint conformia legi, quodque per ea praestatur obedientia legi.

14. Opera bona justorum non accipient in die judicii extremi mercedem ampliorem, quam justo Dei judicio mereantur accipere.

15. Ratio meriti non consistit in eo, quod, qui bene operantur, habeant gratiam et inhabitantem Spiritum Sanctum, sed in eo solum, quod obediunt divinae legi.

16. Non est vera legis obedientia, quae fit sine charitate.

17. Sentiunt cum Pelagio, qui dicunt, esse necessarium ad rationem meriti, ut homo de gratia adoptionis sublimetur ad statum deificum.

18. Opera catechumenorum, ut fides et poenitentia ante remissionem peccatorum facta, sunt vitae aeternae merita: quam vitam ipsi non consequentur, nisi prius praecedentium delictorum impedimenta tollantur.

19. Opera justitiae et temperantiae, quae Christus fecit, ex dignitate personae operantis non traxerunt majorem valorem.

20. Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam.

21. Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae con-

ditionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis.

22. Cum Pelagio sentiunt, qui textum Apostoli ad Romanos II: Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus.

23. Absurda est eorum sententia, qui dicunt, hominem ab initio, dono quodam supernaturali et gratuito, supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et caritate Deum supernaturaliter coleret.

24. A vanis et otiosis hominibus, secundum insipientiam philosophorum, excogitata est sententia, quae ad Pelagianismum rejicienda est, hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturae superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus et in Dei filium adoptatus.

25. Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia.

26. Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio.

27. Liberum arbitrium, sine gratiae Dei adjutorio, nonnisi ad peccandum valet.

28. Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum.

29. Non solum fures ii sunt et latrones, qui Christum viam et ostium veritatis et vitae negant, sed etiam quicunque aliunde quam per ipsum in viam justitiae (hoc est aliquam justitiam) conscendi posse docent;

30. Aut tentationi ulli, sine gratiae ipsius adjutorio, resistere hominem posse, sic ut in eam non inducatur aut ab ea non superetur.

31. Charitas perfecta et sincera, quae est ex corde puro et conscientia bona et fide non ficta, tam in catechumenis quam in poenitentibus potest esse sine remissione peccatorum.

32. Charitas illa, quae est plenitudo legis, non est semper conjuncta cum remissione peccatorum.

33. Catechumenus juste, recte et sancte vivit, et mandata Dei observat, ac legem implet per charitatem, ante obtentam remissionem peccatorum, quae in Baptismi lavacro demum percipitur.

34. Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia et ad illudendum sacris Litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata.

35. Omne quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est.

36. Amor naturalis, qui ex viribus naturae exoritur, ex sola philosophia per elationem praesumptionis humanae cum injuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus.

37. Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit.

38. Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur.

39. Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit.

40. In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati.

41. Is libertatis modus, qui est a necessitate, sub libertatis nomine non reperitur in scripturis, sed solum nomen libertatis a peccato.

42. Justitia, qua justificatur per fidem impius, consistit formaliter in obedientia mandatorum, quae est operum justitia; non autem in gratia aliqua animae infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur ac divinae naturae consors efficitur, ut, sic per Spiritum Sanctum renovatus, deinceps bene vivere et Dei mandatis obedire possit.

43. In hominibus poenitentibus ante Sacramentum ab-

solutionis, et in catechumenis ante Baptismum, est vera justificatio; separata tamen a remissione peccatorum.

44. Operibus plerisque, quae a fidelibus fiunt ut Dei mandatis pareant, cujusmodi sunt obedire parentibus, depositum reddere, ab homicidio, a furto, a fornicatione abstinere, justificantur quidem homines, quia sunt legis obedientia et vera legis justitia; non tamen iis obtinent incrementa virtutum.

45. Sacrificium Missae non alia ratione est sacrificium, quam generali alia, qua omne opus, quod fit, ut sancta societate Deo homo inhaereat.

46. Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium.

47. Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit.

48. Peccatum originis est habituali parvuli voluntate voluntarium, et habitualiter dominatur parvulo: eo quod non gerit contrarium voluntatis arbitrium.

49. Et ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus decedens sine regenerationis Sacramento, quando usum rationis consecutus erit, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet et legi Dei repugnet.

50. Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quae homo invitus patitur, sunt prohibita praecepto: Non concupisces.

51. Concupiscentia, sive lex membrorum, et prava ejus desideria, quae inviti sentiunt homines, sunt vera legis obedientia.

52. Omne scelus est ejus conditionis, ut suum auctorem et omnes posteros eo modo inficere possit, quo infecit prima transgressio.

53. Quantum est ex vi transgressionis, tantum meritorum malorum a generante contrahunt, qui cum minoribus nascuntur vitiis, quam qui cum majoribus.

54. Definitiva haec sententia, Deum homini nihil impossibile praecepisse, falso tribuitur Augustino, cum Pelagii sit.

55. Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur.

56. In peccato duo sunt, actus et reatus, transeunte autem actu, nihil manet nisi reatus sive obligatio ad poenam.

57. Unde in sacramento Baptismi aut sacerdotis absolutione proprie reatus peccati dumtaxat tollitur, et ministerium sacerdotum solum liberat a reatu.

58. Peccator poenitens non vivificatur ministerio sacerdotis absolventis, sed a solo Deo, qui, poenitentiam suggerens et inspirans, vivificat eum et resuscitat: ministerio autem sacerdotis solum reatus tollitur.

59. Quando per eleemosynas aliaque poenitentiae opera Deo satisfacimus pro poenis temporalibus, non dignum pretium Deo pro peccatis nostris offerimus, sicut quidam errantes autumant (nam alioqui essemus, saltem aliqua ex parte, redemptores); sed aliquid facimus, cujus intuitu Christi satisfactio nobis applicatur et communicatur.

60. Per passiones Sanctorum in indulgentiis communicatas non proprie redimuntur nostra delicta; sed per communionem caritatis nobis eorum passiones impertiuntur, ut digni simus, qui pretio sanguinis Christi a poenis pro peccatis debitis liberemur.

61. Illa doctorum distinctio, divinae legis mandata bifariam impleri, altero modo, quantum ad praeceptorum operum substantiam tantum, altero, quantum ad certum quendam modum, videlicet, secundum quem valeant operantem perducere ad regnum aeternum (hoc est ad modum meritorium); commentitia est et explodenda.

62. Illa quoque distinctio, qua opus dicitur bifariam bonum, vel quia ex objecto et omnibus circumstantiis rectum est et bonum, (quod moraliter bonum appellare consueverunt), vel quia est meritorium regni aeterni, eo quod sit a vivo Christi membro per spiritum charitatis, rejiciendaest.

63. Sed et illa distinctio duplicis justitiae, alterius, quae fit per spiritum charitatis inhabitantem, alterius, quae fit ex inspiratione quidem Spiritus Sancti cor ad poenitentiam excitantis, sed nondum cor inhabitantis et in eo charitatem diffundentis, qua divinae legis justificatio impleatur, similiter rejicitur.

64. Item et illa distinctio duplicis vivificationis, alterius, qua vivificatur peccator, dum ei poenitentiae et vitae novae propositum et inchoatio per Dei gratiam inspiratur, alterius, qua vivificatur, qui vere justificatur; et palmes vivus in vite Christo efficitur, pariter commentitia est et Scripturis minime congruens.

65. Nonnisi Pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus, sive non malus: et gratiae Christi injuriam facit, qui ita sentit et docet.

66. Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.

67. Homo peccat, etiam damnabiliter, in eo, quod necessario facit.

68. Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est praedicatus, peccatum est.

69. Justificatio impii fit formaliter per obedientiam legis, non autem per occultam communicationem et inspirationem gratiae, quae per eam justificatos faciat implere legem.

70. Homo existens in peccato mortali, sive in reatu aeternae damnationis, potest habere veram charitatem: et charitas etiam perfecta potest consistere cum reatu aeternae damnationis.

71. Per contritionem etiam cum charitate perfecta et cum voto suscipiendi Sacramentum conjunctam, non remittitur crimen, extra casum necessitatis aut martyrii, sine actuali susceptione Sacramenti.

72. Omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum: unde et Job et martyres, quae passi sunt, propter peccata sua passi sunt.

73. Nemo praeter Christum, est absque peccato originali: hinc Beata Virgo mortua est propter peccatum ex

Adam contractum, omnesque ejus afflictiones in hac vita sicut et aliorum justorum fuerunt ultiones peccati actualis, vel originalis.

74. Concupiscentia in renatis relapsis in peccatum mortale, in quibus jam dominatur, peccatum est, sicut et alii habitus pravi.

75. Motus pravi concupiscentiae sunt, pro statu hominis vitiati, prohibiti praecepto: non concupisces; unde homo eos sentiens, et non consentiens, transgreditur praeceptum: Non concupisces, quamvis transgressio in peccatum non deputetur.

76. Quamdiu aliquid concupiscentiae carnalis in diligente est, non facit praeceptum: Diliges Dominum Deum ex toto corde tuo.

77. Satisfactiones laboriosae justificatorum non valent expiare de condigno poenam temporalem restantem post culpam condonatam.

78. Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio.

79. Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine justitia naturali.

Quas quidem sententias stricto coram nobis examine ponderatas, quamquam nonnullae aliquo pacto sustineri possent, in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento, haereticas, erroneas, suspectas, temerarias, scandalosas et in pias aures offensionem immittentes respective ac quaecunque super iis verbo scriptoque emissa, praesentium auctoritate damnamus, circumscribimus, et abolemus, deque eisdem et similibus posthac quocunque pacto loquendi, scribendi et disputandi facultatem quibuscunque intercidimus. Qui secus fecerint, ipsos omnibus dignitatibus, gradibus, honoribus, beneficiis et officiis perpetuo privamus, ac etiam inhabiles ad quaecunque decernimus, vinculo quoque anathematis eo ipso innodamus, a quo nullus Romano Pontifice inferior valeat ipsos, excepto mortis articulo, liberare. Caeterum ut jam commoti his de rebus tumultus, et contracta odia facilius comprimi possint, simulque ani-

marum saluti plenius consulatur, Dilecto filio nostro Antonio tituli S. Bartholomaei in insula Presbytero Cardinali Granvellano nuncupato per Apostolica Scripta mandamus, ut ipse quid ad perpetuam dictarum sententiarum et scripturarum abolitionem, quid ad arcenda hujusmodi proloquia et disputationes, quid denique ad unionem, et pacem cum communi omnium et Ecclesiae Catholicae satisfactione componendam facto opus sit, imprimis diligenter expendat. Deinde in iis omnibus, quae pro communi salute, tranquillitate et honore optimum judicaverit, salva semper Ecclesiae praedictae unitate, etiam per alium seu alios fide, doctrina et religione praestantes ocius exequatur faciatque, quidquid decreverit, inviolate ab omnibus observari. Contradictores quoslibet per censuras et poenas praedictas, caeteraque juris et facti remedia opportuna appellatione postposita compescendo: invocato etiam ad hoc, si opus fuerit, auxilio brachii saecularis. Non obstantibus, quod forsitan aliquibus ab Apostolica sit sede indultum, quod interdici, suspendi, vel excommunicari non possint per litteras Apostolicas non facientes plenam et expressam ac de verbo ad verbum de indulto hujusmodi mentionem: et quibuslibet aliis privilegiis, exemtionibus, indulgentiis et litteris Apostolicis specialibus, vel generalibus quorumcunque tenorum existant, per quae praesentibus non expressa, vel totaliter non inserta, effectus praesentium impedire valeat quomodolibet, vel differri, et de quibus, eorumque totis tenoribus de verbo ad verbum habenda sit in nostris litteris mentio specialis. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae damnationis, circumscriptionis, abolitionis, interdicti, decreti, mandati, privationis et innodationis infringere. vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem omnipotentis Dei, ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus, se noverit incursurum. Datum Romae apud Sanctum Petrum. Anno Incarnationis Dominicae quingentesimo sexagesimo septimo, Kal. Octobris. Millesimo Pontificatus nostri anno secundo.

Anhang III.

Bemerkungen zu der Bulle Pius' V.

1. Ueber die Aechtheit und allgemeine Auktorität der Bulle, über welche von den Baianern und Janseniſten ſo viel geſtritten wurde, kann ein vernünftiger Zweifel nicht mehr beſtehen, ſeitdem ſie von zwei nachfolgenden Päpſten, Gregor XIII. und Urban VIII., auf die ſolenneſte Weiſe anerkannt und erneuert worden iſt; cf. Magnum Bullarium Romanum: juxta exemplar Romae ed. Luxemburgi tom. V. 1742 fol. 369 seqq. — Auch die Frage wegen des berühmten Comma Pianum kann als abgemacht gelten. Die Bulle war urſprünglich in der üblichen Weiſe ohne Interpunktionszeichen ausgefertigt worden. Als die Löwener Gelegenheit fanden, ſich Copien davon zu fertigen, trennten ſie die Worte quamquam nonnullae bis intento als Parentheſe ab; ein ſolches Exemplar lag dem Herausgeber der Bay'ſchen Schriften, Gerberon, vor. Dem gegenüber ſetzten Suarez, Vaſquez, Poſſevin u. A. nach Copien, die ſich zu Rom befanden, das Komma nach den Worten sustineri possent, worüber die Löwener ſich als über eine willkührliche Corruption beklagten. Cardinal de Lugo aber erklärte 1644, daß er die eigenhändige Originalſchrift desjenigen Cardinals, der mit der Ausfertigung der Bulle betraut war, eingeſehen und daſelbſt das Komma wirklich hinter den Worten sustineri possent gefunden habe. Cf. Ripalda advers. artic. etc. disput. I. sect. 2. fol. 5 seqq. — Tournely, Curs. theolog. tom. II. de gratia Christi fol. 276 seqq.

2. Die Bulle war ohne Zahl und Nummern der verurtheilten Sätze veröffentlicht worden; darum iſt die Faſſung und Zählung der einzelnen Theſen, welche von verſchiedenen Theologen herrührt, nicht bei allen ganz gleich; die Zahl variirt zwiſchen 76 und 79, je nachdem mehrere Satzglieder verbunden oder getrennt gezählt wurden; wir haben die Zählung 79 beibehalten, wie ſie auch ſonſt neueſtens allgemein angenommen iſt, ſo von Denzinger, Enchiridion etc. pag. 302 seqq.; in den Ausgaben

des Concil. Trident. u. s. w. Der Text bei Ripalda stimmt mit dem in der Bulle Urban VIII. genau überein mit Ausnahme von prop. 25, deren erster Theil: et ad Pelagianismum rejicienda est illa sententia: in die prop. 24 hereingenommen werden muß; Denzinger hingegen hat in prop. 8 eine verfehlte Conjektur angebracht, indem er in dem Satz: quod non sit gratis indigno collatum das non verwirft, obgleich es nicht nur in der Bulle, sondern auch an jener Stelle der Bay'schen Schrift, aus welcher die These genommen ist (de meritis oper. lib. I. cap. IV.), steht, und dem Zusammenhange nach stehen muß. Die Propositionen sind folgenderweise aus den Bay'schen Schriften excerpirt: 1—20 aus de meritis operum; 21—24 aus de prima hominis justitia; 25—30 aus de virtutibus impiorum; 31—38 aus de charitate; 39—41 aus de libero arbitrio; 42—44 aus de justitia; 45 aus de sacrificio; 46—55 aus de peccato originis; 56—58 aus de oratione pro defunctis; 59—60 aus de indulgentiis; dagegen sind die noch folgenden nicht, wie häufig dargestellt wird, ebenfalls aus der letztgenannten, überhaupt nicht aus den uns bekannten Schriften gezogen, sondern wie es scheint aus frühern Vorträgen des Bains entnommen, wie auch die Propositionen der Sorbonner Censur, mit denen sie mehrfach übereinstimmen.

3. Da nicht alle Sätze in gleichem Grade als verwerflich von der Bulle notirt, einige vielmehr als an und für sich zulässig erklärt sind, ohne daß jedoch diejenigen, welche zugelassen werden könnten, speziell als solche bezeichnet werden, so hat die Frage über die Intention, in welcher die Bulle erlassen worden, die Theologen viel beschäftigt. Man fand es schwer erklärlich, daß der römische Stuhl Sätze, welche bisher als probabel gelehrt werden durften und von denen einige in der damaligen Theologie geradezu der sententia communior entsprachen, habe censuriren wollen. Man unterschied deßhalb zwischen der in den Sätzen ausgesprochenen Lehre, und der Form, in welcher sie von Baius ausgesprochen worden war. Baius hatte mehrfach der von ihm bekämpften Auffassung Häresie und Impietät vorgeworfen; vgl. prop. 12. 24. 29 etc. Darum behaupteten nun einige

Theologen, z. B. Suarez, Turrianus, Vasquez, welch letzterer den Tolet zu Rom darüber befragt hatte, daß solche Sätze nicht sofast propter doctrinam, sondern propter acrimoniam censurae verboten worden seien. Dieses Auskunftsmittel ist jedoch von geringem Belang und wird mit Recht von Ripalda l. c. sect. 3 seqq. zurückgewiesen. Denn die Sätze, um die es sich hauptsächlich handelt, sind nicht blos solche, welche eine acrimonia censurae enthalten. Man vergleiche z. B. prop. 27: liberum arbitrium sine gratiae Dei adjutorio nonnisi ad peccandum valet; nach prop. 30 irren diejenigen, welche behaupten, der Mensch könne ohne Hilfe der Gnade einer Versuchung widerstehen; in mehreren andern Thesen (30. 35. 36. 37. 61.) ist ausgesprochen, daß kein sittlich gutes Werk verrichtet werden könne auf Grund der natürlichen Kräfte ohne Gnade; Lehren, von welchen Ripalda sagt, daß sie zu seiner Zeit häufig und allgemein vorgetragen werden. Für uns liegt in der Fassung der Bulle selbst der Schlüssel zum Verständniß der Sache; man muß die Thesen nicht abstrakt, jede einzelne für sich, betrachten; man muß sie im Zusammenhang der Bay'schen Schriften lesen, und man wird sich überzeugen, daß sie sammt und sonders „im strengen und eigentlichen Sinne des Autors" verwerflich sind.

Register.

A.

Ablaß 236 ff.; für die Verstorbenen 246 f.
Adam vor dem Sündenfall 105. Protoplast 109. 159.
Adoption 110.
Adrian VI. P. 13. 15. 20.
Aegidius de Querceto 35.
Alba 46.
St. Albertus M. 14. 167.
Alcala 45.
Altarssacrament, das hh. 64. 236.
Andreä, Valer. 10, 26. 71 f.
Apollinaris 111. 183.
Arnauld 4. 89. 97.
Attritionisten 7. 35.
Augustinianer 8. 97. 133. 144. 166. 193.
St. Augustinus, vermeintlicher Gewährsmann für Baius und Jansenius 84. 88 f.; über das spiraculum vitae 106 f.; über die Tugenden der Heiden 170; über Gnade 191. 193; über Vorausbestimmung 201 ff.; über d. Taufe 233.
Auktorität 24. 64 ff. 86 ff. 94 f.

B.

Baius, Jacob, 72.
Baius, Michael, Vorläufer des Jansenismus 3. 5; Leben 26 ff.; B. zu Trient 39 ff.; Tod 71; Charakter 72; Verhältniß zu Pelagius 98 f. u. s. w.
Bannez 107. 133.
Baronius 30.
De Bay, Peter, 26.
Bayle 10.
Beichtpraxis der Franziscaner 34.
Belgien, wissenschaftliche Zustände 12 ff.; politische und religiöse Wirren 60 ff.
Bellarmin 10. 70. 106. 115. 126. 130. 247.
Bellelli 97. 116. 166.
Berti 8. 10. 45. 97. 99. 116. 144. 166. 192.
Bibelstudium 24.
Biel, Gabr., 36. 126. 148. 167. 205.
Bona 30.
Bonhomus, päpstlicher Legat, 69.
Bossuet 116.
Brüssel, Union 62.
Busleiden 15.

C.

Cabbalistische Theosophie 23. 110.
Cajetan 20.
Calvin 110. 125. 135. 195. 218. 231 f. 252.
Camerarius, Barthol. 30.

Canus, Melch. 71.
Carteſius 4.
Catharinus, Ambroſ. 30. 42.
Chemnitz 33. 168.
Chriſtologie, von Baius vernachläſſigt 101.
Clemens V. P. 16.
Cleynarts, Nic. 17.
Collegien in Löwen 15 f.
Comendone 37. 39.
Comma Pianum 52. 266.
Concilien, ihre Bedeutung 88. Lateran. 104. Viennens. 104. Florent. 241. Arausic. 171.
Concupiscenz im Verhältniß zum reinen Naturſtand 129 ff.; im Sündenſtand 156 f.; im Gegenſatz gegen die gratia victrix 198; im Gerechtfertigten 176 ff. 218.
Congregatio de auxiliis 71.
Contarini 204.
Contritioniſten 7. 35.
Cornelius a Lapide 150.
Coſterus 42.
Cretineau-Joly 70. 72.
Cunerus Petri 40. 57. 59. 248.
St. Cyprian 106.

D.

Dalgairns 4.
Denzinger 266.
Dionyſius Carth. 247.
Dorner 111 f.
Dorpius, Mart. 12.
Douay 30. 71.
Driedo 18 ff.
Dualismus, anthropologiſcher, zwiſchen Geiſt und Natur 102 ff. 182.
Dupin 10. 18. 20.

E.

Eleutherius (Livin Meier) 71.
Empfängniß Mariä 34. 44. 163.
Empirismus der ſpätern Scholaſtiker und des Baius in der Auffaſſung des Menſchenweſens 118.
Engel, ihre Natur 108 f.
Erasmus 12. 16.
Erbſünde 152 ff. 158 ff. 176 ff.
Erlöſung 180 ff. 209 f.
Eſtius 71. 172.

F.

Fiſher 247.
Franciskanerklöſter in Belgien 34.
Freiheit des Menſchen 104; metaphyſiſche Freiheit eine Chimäre, nicht der Schrift gemäß 137. Freiheit Gottes 141.
Fürbitte 239 ff. 245 f.
Furcht als Motiv der Bekehrung 220 ff.

G.

Gallicanismus 94.
Geiſt des M. im Verhältniß zum niedern Seelenleben und zum göttlichen Geiſte 77; der Geiſt als göttliches Lebensprinzip 102 ff. 143.
Gent, Frieden von, 61.
Genugthuung 236 ff.
Gerberon 2. 9 f. 89. 266.
Gerechtigkeit im Verhältniß zur Sündenvergebung 211 ff.
Glaube im Proceß der Rechtfertigung 221 ff.
Gnade Chriſti im Unterſchied von der urſprünglichen Ausrüſtung und Beſtimmung des M. 145. 189 ff. Verhältniß zur thomiſtiſchen Gnadenlehre 193 ff. Gnadenwahl 199.
Gottähnlichkeit des M. 103.
Gottebenbildlichkeit des M. 103.

Gottfried von Leyden 45. 57.
Gozäus 40. 51.
Granvella 37 ff. 53.
Gratry 86.
Gravius 70 f.
Gregoire, Heinr. 4.
Gregor XIII. P. 68. 266.
Gropper 204.

H.

Habert 87.
Hamelius 69.
Hasselt, Joh. Leonhard 27.
Hesselß, Joh. 27. 37. 39 f. 50.
Hesselß, Martin 40.
Hentenius 40. 44.
Holzwarth 16 f. 34. 44.
Horantius 30. 44. 65 ff.
Humanistische Studien in Löwen 15 ff.
Hunnäus 40.

J.

Janner 52.
Janseniuß, Cornelius, B. von Gent, 17. 34. 40 ff. 58.
Janseniuß, Cornelius 39. 49. Die Janseniſten mißbrauchen das Andenken des Baius 72. J. über Vernunft und Offenbarung 77 ff. Stellung der Janseniſten zur Kirche 87. Unterſchied des Janſenismus vom Proteſtantismus 87. J. über Integrität des M. 104; Beſtimmung des M. 114. 119; über die Gnade des erſten M. 125 ff.; über natura pura 130 ff. Unterſcheidung zwiſchen gratia Creatoris und gr. Salvatoris 145. Ueber Entſtehung der Sünde 150 f. Erbſünde 163 f. Geiſt des Janſenismus in den Andachtsformen 191 f. J. über Irreſiſtibilität der Gnade 195 f. Vorausbeſtimmung 200.
Janſonius 39. 70.
Jeſuiten in Löwen 14. Regeneratoren der Wiſſenſchaft 25.
Imputation der Erbſünde 154.
Integrität des Menſchen 103. 109. 116 ff.
St. Irenäus 111.
Julian de Quercu 56.

K.

Kirche, Verhältniß zur hl. Schrift 65 ff. K. in der Heilsfrage 228 ff.
Kirchenväter, janſeniſtiſche Auffaſſung ihrer Stellung 82 f.
Kleutgen 110. 134. 144. 149.
Krüger 4.
Kuhn 188. 206.

L.

Latomus 18. 20.
Leſſius 33. 67 ff. 126. 133.
Leydecker 11.
Liebe im Heilsproceß 197. 210.
Lindanus 17. 40.
Lipſius 12 ff. 27.
Lootſe 62.
Löwen, Univerſität 12. Orden; Collegien 12 ff. Stellung zur Reformation 17 f. 60 f. Vertretung zu Trient 43 ff.
Lullus, Raymund, 16.
Luther 47. 110. 123. 125. 135. 168.

M.

Malebranche 116.
Mangold 71.
Marcos 71.
Marienverehrung 34.
Marnirius von St. Aldegonde 60. 64 ff.
Maſius 17.
Maurus 115. 128. 134. 153. 163. 167.

Melanchthon 102.
Möhler 111. 123.
Molina 33. 71. 133. 150. 206. 227.
Montagnus 10. 48.
Montemajor 71.
Morillon 42. 46 ff. 55 f.
Moronus 40.
Mysticismus als Element im Baianismus 75. 100 ff. 184 f.

N.

Natur des M. 76. Natur und Geist 102 ff. 140. Erhebung der menschlichen N. 109. 120 ff. Verhältniß der Natürlichkeit zur Geistigkeit 113 f. Natürliche Bestimmung des M. 115. Das Natürliche im Unterschied vom Uebernatürlichen 121; natura pura im Verhältniß zur Concupiscenz 129 ff. 166 ff.
Nominalismus in der Auffassung von der Kirche 95 ff.; über natura pura 101. 115. 122. 132.
Noris, Card. 89. 97. 144. 166.

O.

Offenbarung, nicht der Vernunft, sondern dem Gedächtniß und dem Willen gegeben 77.
Opfer 59. 248 ff. Meßopfer 249 ff.
Oranien, Wilh. v. 62. 64.
Origenes, Urheber der Irrthümer in der Theologie 81. 83.

P.

Pädagogien in Löwen 15.
Pallavicini 13. 40 f. 167. 204. 247.
Papstgewalt 68. 95.
Pascal 4. 73. 78. 85 f.
Paul III. P. 28.
Pelagianismus, fälschlich dem Baius vorgeworfen 149. Pelagianer über die Rechtfertigung 215.
Petavius 88.
Petrus de Quercu 35.
Petrus Lombardus 107.
Philipp II. 17. 32. 37. 60. 63.
Philosophie, Hinderniß der theologischen Erkenntniß 74 ff. Geringschätzung der Philosophie vor Baius 80. Ueber den philosophischen Freiheitsbegriff 137.
Pighius, Alb. 21 ff. 30. 94. 96. 124. 148. 204.
Pius IV. P. 37. 45.
Pius V. P. Bulle gegen Baius 5. 45. 58. 266 ff.
Port Royal 4. 185.
Prosper 37. 93.
Purgatorium 241 ff.

Q.

Quaestio juris et facti 52. 94.
Quesnell 100.

R.

De Ram 27. 40 ff.
Rapin, 11. 70. 89. 235.
Ravesteyn 27. 32 ff. 39 ff. 51. 57. 59. 248.
Rechtfertigung 203 ff. 219 ff. Verhältniß zu den Sacramenten 227 ff. 251 ff.
Redner, L. 241.
Reformation in den Niederlanden versucht 25 ff. 60 ff.
Reischl 173.
Reuchlin 111.
Ripalda 6. 10. 39. 98. 117. 128 f. 167. 168. 170. 172. 192. 194. 266 ff.
Rythovius 31. 40. 58.

S.

Sablonius 36.
Sacramente 236 ff. Verhältniß zum Opfer 250 ff.
Saint-Cyran 4. 89. 235 f.
Salamanka 16. 45.
Salmeron 42.
Schäzler 98. 109.
Scheeben 151. 164.
Scholastik 29 f. Vorwürfe gegen sie 75. 80. 82. Ueber natura pura 166. Gnadentheorien 205 ff.
Schott, Andr. 13.
Schröckh 16.
Schweizer, Al. 152.
Scotus 78. 167.
Seelenvermögen, niedere, im Verhältniß zum Willen 119.
Seripandus 204.
Serry 33. 71.
Simoneta 29. 38. 53 f.
Sonnius 34. 40. 44.
Sorbonne 7. 18. 35 f. 137. 207.
Staudenmaier 102.
Stöckl 111.
Suarez 3. 10. 99. 106. 126. 130. 150. 167. 172. 266. 268.
Sünde, unmittelbar bekannt aus der Wahrnehmung 75. Genesis der Sünde 150 ff. Begriff 152 ff. Sündenvergebung als Moment der Gerechtigkeit 203 ff.
Supranaturalismus 73. 75. 229.

T.

Tanchelm 60.
Tapper 26. 27. 32 f. 148.
Taufe 232 ff.
Theodor von Mopsuestia 111. 182 f.
St. Thomas Aqu. 14. 78. 92. 134. 167. 168. 251 ff.
Thomas von Bradwardin 135.
Thomas de Lemos 71.
Thomassin 116.
Tiletanus s. Ravesteyn.
Toletus 68 ff. 72. 268.
Torquemada, Joh. de, 68.
Torres 172.
Tournely 10. 48. 266.
Tradition 88.
Trient, Concil v., 39 ff. 88 f. Ueber die Erbsünde 178 ff. Ueber die Rechtfertigung 222 f.

U.

Unsterblichkeit, leibliche, 127 ff.
Urban VIII. P. 87. 266 f.

V.

Vasquez 10. 130. 166. 167. 172 f. 266. 268.
Verdienst 224.
Vernunft im Verhältniß zum Willen 77 f. 118.
Villavicentius 44.
Viva 6.
Voigt, G. 16.
Vorausbestimmung 199 ff.

W.

Werke des M. 145 ff. 165 ff.
Werner, K. 18. 27. 34. 101. 116. 203.
Wicleff 47. 135.
Willensfreiheit 134 ff.
Wörter 111.

Druckfehler.

Seite 100 Zeile 6 von oben statt Alexander III. lies Alexander VIII.

23328